لطفي حجّي

إسلام السلطة وإسلام الجماعة

محنة أمّة

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

لطفي حجّي

إسلام السلطة وإسلام الجماعة

محنة أمّة

حسني يوسف الكويتي

الدار المتوسطية للنشر

بسم الله الرحمان الرحيم

إسلام السلطة وإسلام الجماعة

محنة أمّة

المؤلف : **لطفي حجّي**

مدير النشر: **عماد العزّالي**

التصميم : **ناصر بن ناصر**

الترقيم الدولي للكتاب: 978-9938-23-005-5

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية

1439 هـ / 2018 م

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

العنوان : 5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة - الجمهورية التونسية

الهاتف : 880 698 70 216

الفاكس : 633 698 70 216

الموقع الإلكتروني : www.mediterraneanpub.com

البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

يحظر نشر أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد وصفّ الكتاب كاملا أو مجزّأ أو تسجيله على أشرطة كاسات، أو إدخاله على الحاسوب أو برمجته على إسطوانات مضغوطة إلاّ بموافقة خطيّة من النّاشر.

Livre

الغاربية لطباعة وإشهار الكتاب

22، نهج لمقاولين – المنطقة الصناعية الشرقية – أريانة – تونس
الهاتف : 683 837 70 216+ – الفاكس : 975 838 70 216+

الفهرس

مدخل لا بدّ منه 11

المقدمة 13

الباب الأوّل

الإسلام الواحد والأفهام المتعددة 19

إسلام الفرقة الناجية 21

إسلام السلطة...وإسلام الجماعات 27

في مداخل الإصلاح الديني 33

بين مقاصد النص ... وروح العصر 39

نحو فقه جديد للحريات 45

إسلام الغرب المتخيّل 49

فوبيا الإسلام 53

الباب الثّاني

بين الديمقراطية والشورى: حسن الإمارة وسوء التدبير 59

فقه الشورى ومؤسسات الديمقراطية 61

«الفريضة الغائبة» 65

من الرعية إلى المواطنة 69

«جينات التسلط» 73

حسن الإمارة ... وسوء التدبير 77
أصولية الخوارج في الدين و السياسة 81
الداعية المزدوج 85
الاستبداد في مخيالنا الشعبي 89
إرهاب الجماعات وإرهاب الدولة 95
حداثيون بلا حداثة 99
المسلمون وحكم القانون 103
أمة I.B.M (إ - ب - م) 107

الباب الثّالث

الإسلام السياسي زمن المراجعات والثورة 113
الحركات الإسلامية وخطاب الاختلاف 115
الاتجاه الإسلامي وبورقيبة: صراع النمط المجتمعي 137
التعايش الإسلامي العلماني: من أجل أولويّات جديدة 145
الإسلاميون التونسيون والتوافق الحزبي 149
مراجعات حركة النهضة زمن «المحنة»: متطلبات السياسة و ثوابت العقيدة 165
حركة النهضة ومراجعات ما بعد الثورة: القطع مع الإسلام السياسي 193
الدين و الدولة في دستور الثورة التونسية: حركةالنهضة واختبار الحريات 207

الباب الرّابع

تكفيريون خارج التاريخ 225
غزوة السلفية التكفيرية 227
العلماء التونسيون ومقاومة ظاهرة التكفير 233
تنظيم القاعدة زمن الثورة التونسية 237

التكفيريون التونسيون ومراجعات الجماعات الإسلامية الجهادية 241
مقاصد الدين وفهم حقائق الدنيا 245
«الدولة الكافرة» والجماعة المارقة 249
معركة المساجد وتنظيم الفضاء الديني 255
المساجد بين التحييد والتسييس والقبضة الأمنية 259
التجديد في مواجهة التكفير: تحديات أمام الخطاب الديني 265
التكفير باسم الحداثة: السلفية البورقيبية 271

الباب الخامس

تيه مسلم / النص، العقل، التأويل، الواقع 277
التدين المنشود و السلوك المفقود 279
اغتيال العقل: الدين في قبضة الشعوذة 285
الإسلام وحقوق الإنسان: الحلقات المفقودة 291
الأشعرية والميثاق الوطني 295
مأزق دولة الإسلام 299
المجتمع والقيم 305
السياسة والأخلاق 309
المقدس والسياسي 313
النص الديني والمرأة: المقاصد المغيّبة 317
بوذا والجهل المقدس 321
حركة طالبان: مواجهة الحضارة باسم الإسلام 325
ثقافة العقلنة 329
فتاوى خارج التاريخ 333
في «غزوة القاعدة» وصورة الإسلام 337
نخبنا التائهة بين الحرية و«الإسلاموفوبيا» 341
وهم الغزو الثقافي 347
في القابلية للغزو 353

الباب السّادس

إرادة التجديد: العقل الإسلامي وإرث الانحطاط 359

القراءة السهمية للقرآن 361

المسلم المعاصر، رؤى جديدة 365

تفكيك عقل الانحطاط 375

التراث مدخل للتغيير 383

اللاهوت الأفقي وتجديد العقائد 387

اليمين واليسار في الفكر الإسلامي 395

المؤسسة الدينية والتكفير 401

مدخل لا بدّ منه

«إن من يهمه مستقبل المجتمع ومصلحته، ويسكنه فعلا هاجس التطوير والتقدم المستمرين يجب ألا ينظر من الزوايا الإيديولوجية أو الحزبية أو المصلحة الذاتية، بل عليه أن ينظر إلى المسألة من زوايا تجنيب المجتمعات مخاطر هي قادرة على تجنبها بيسر شريطة تغليب العقل على الشعوذة الفكرية والسياسية الزائفة، والتحاور بدل التقاتل، والقانون بدل التعسف والقمع. وتغليب تلك الرؤية يتطلب بالأساس اعتماد الحرية منهجا في المجالين الديني والسياسي معا، فالحرية الدينية ستسمح بتعايش التأويلات والاجتهادات دون أن تحتكر أية مجموعة، في السلطة كانت أم في المعارضة، حق تأويل الدين وتقنين التفكير حوله، لأن الاحتكار هو الذي يؤدي إلى حمل الناس على رأي واحد لاعتقاد أصحابه أنه الفهم الأوحد فيكون بذلك المدخل للصدام والتقاتل. في حين ستمكن الحرية السياسية الأفراد من حقوقهم، وستسوي بين الحاكم والمحكوم، وستسمح من ثمة بالانتقال من مفهوم الرعية التابعة للسلطة إلى تجسيد مفهوم المواطنة الفاعلة القادرة على رسم مستقبل مجتمعها عبر مؤسسات دستورية دائمة كان غيابها في ديار الإسلام لعقود طويلة سببا في التخلف والانحطاط وإهدار الثروة الوطنية».

من مقال «إسلام السلطة وإسلام الجماعات»

الوارد ضمن هذا الكتاب

المقدمة

لم يختلف المسلمون على مر قرون قدر اختلافهم في تفسير إسلامهم فعلى الرغم من تبني الخطاب السائد لصيغة التوحيد والجمع كالقول بالرسالة الواحدة، وبمصادر التشريع الواحدة، وبالأمة الإسلامية الواحدة، وبالقبلة الواحدة إلى غير ذلك من مظاهر التوحيد المعلنة إلا أنَّهم يختلفون في ما بينهم، وينقسمون مِللا ونِحلا، ويتصارعون بل يتقاتلون بما أضعف جاههم وأذهب ريحهم.

ولا نقصد بالصراع المعارك والحروب التي نشبت بين الطوائف التي تشكلت على مر التاريخ الإسلامي والمختلفة في فهم النص وتأويله، وإنما نعني الصراعات داخل الفئة الواحدة والمجتمع الموحد المتجانس الذي يجاهر قادته ويفتخرون بتبني مذهبٍ واحد من المذاهب الإسلامية المنتشرة ويرددون باستمرار اعتمادهم مرجعية الإسلام السِّمِح، غير أن سماحة الإسلام لم تمنعهم من الاختلاف والتقاتل فبات الخطاب المعلن في تناقض تام مع الواقع المعيش.

وقد ازدادت ظاهرة الاختلاف والتقاتل في ديار الإسلام تجذّرا في السنوات الأخيرة التي شهدت ميلاد حركات تكفيرية متطرفة تُشرِّعُ للقتل، وتتفاخر بارتكاب جرائم تعاقب عليها كل القوانين والشرائع، و الأخطر من كل ذلك ادعاؤها أنها تنطلق في أفعالها

من تعاليم الإسلام، ممّا عمق الإرباك في الفهم لدى عامة المسلمين، وروج صورة سوداء للإسلام في البلدان الغربية فبات ينظر إلى الدول الإسلامية على أساس أنها المُصدِّر الأول للتطرف والإرهاب المرتكب باسم الدين.

في خضم هذه الموجة الجديدة من التطرف المؤدّي إلى التكفير والتكفير المضاد عاد الحديث من جديد عن مكانة العقل في فهم رسالة الإسلام وعن مظاهر التكفير وكيفيَّة مواجهتها والقضاء عليها، وعن موقع الإسلام عامة من المجتمع والدولة.

ومكنت الحرية السائدة في عدد من البلدان الإسلامية التي شهدت ثورات سياسية من طرح كل تلك القضايا بجرأة مما عمَّق الأزمة خاصة وأنَّ الطرح السياسي المبني على المزايدات والارتهان لمرجعيات محددة ساد بدل البحث العقلي الساعي إلى الفهم وتوفير الرؤى التي تتماشى مع جوهر العصر والديمقراطيات الحديثة وتوفِّر للمسلم أجوبة عن التحديات التي تعترضه في الواقع المعيش.

إن تلك الأسئلة والقضايا الجوهرية انتشرت على نطاق أوسع بعد التغييرات السياسية التي عاشتها عدد من البلدان الإسلامية وزادها انتشارا توسّع شبكات التواصل الاجتماعي التي كسرت كل القيود الرقابية التي كانت تفرضها من قبل المؤسسات الدينية الرسمية التي نجحت على امتداد عقود في تطويق ذلك النقاش الجدِّي لحساب الرؤية الإسلامية الرسمية.

على امتداد عقود من عملي الصحفي - وقبل ذلك أيضا - شغلتني تلك القضايا وحاولت الكتابة عنها خاصة وأنَّ انطلاقتي كانت مع مجلة فكرية كان ديدنها تجديد الفكر الإسلامي وهي مجلة

15/ 21 التي اختارت بوضوح الاتجاه إلى المستقبل في قراءتها للواقع الإسلامي وفي تعاملها مع النص الديني فكان شعارها الرئيسي «الفكر الإسلامي المستقبلي».

لقد سكنتني هذه التجربة الرائدة في العالم العربي الإسلامي، وتجذَّرت فيَّ إلى الأبد تلك الرغبة العميقة في تجديد الفكر وحتى وأنا أعمل في الصحافة السياسية ورغم مضايقات الرقيب المستمرة كنت أنجح في مراوغته وأسترق مساحات للكتابة في الفكر الإسلامي وأساليب تجديده سعيا لمعالجة قضايا الإسلام السائد على مبدإ التأويل والعقلانية انطلاقا مما كُتِبَ في هذا المجال.

وإذا كانت تلك القضايا قد انتشرت اليوم على نطاق واسع بفعل الأسباب التي ذُكرت فإنّها في الواقع قضايا شغلت مفكري الإسلام منذ أكثر من قرن ومنها ما حسم بمبدإ الأمر الواقع وليس بإرادة ذاتية من المؤسسة الدينية، ومنها ما لم يُـحسم بعد مما يتسبب في تمزق مضاعف للمسلم بين عقيدته وواقعه الجديد.

وعند مراجعة ما كتبت في المواضيع التي ذكرت وجدت معظمها لا يزال صالحا إلى اليوم فكأنها كُتبت لقضايا الساعة. لذلك حرصت على إعادة نشرها في كتاب مع تبويب جديد وإضافة مقالات أخرى كُتبت حديثا. والخيط الناظم بين جميع مقالات الكتاب وبحوثه هو السعي إلى إبراز مأزق فهم الإسلام في ديار الإسلام.

وهذا المأزق يتضمن أبعادا مختلفة منها النظري، كما تجسِّده الكتابات والخطب التي يتم ترويجها في هذا الصدد، ومنها المرتبط بالحركات السياسية المصنفة في خانة الحركات الإسلامية لأنَّ كل ما تمارسه يُرَدُّ إلى الإسلام، لذلك كلما كانت الممارسات متطرفة وعنيفة كانت تشويها للإسلام باسم الإسلام.

توزَّعت مباحث الكتاب بين هذين البعدين، فالفكر النظري الإسلامي المنتشر على نطاق واسع وتؤطِّره مؤسسات رسمية يحتاج إلى تجديد يكون أساسه العقل ومكتسبات العلوم الإنسانية،كما أن الحركات الإسلامية بحاجة بدورها إلى إعادة تصنيف. وإعادة تصنيفها بموضوعية ستكون السبب الأنجع في نزع فتيل الصراعات الدموية، وفي الإدماج الديمقراطي لعدد كبير من فصائلها.

والدليل المنهجي الذي اعتمد في جميع مقالات هذا الكتاب رغم الفارق الزمني بين تواريخ كتاباتها يمكن تلخيصه في النقاط التالية:

- وحدانية الإسلام لم تمنع تعدّد الأفهام وذلك منذ القرن الأول للهجرة، فعوض الارتكاز على مفهوم الفرقة الناجية التي تبذل من الجهد في تدمير غيرها أكثر مما تبذله في تنمية مجتمعها، علينا أن نتعقل اختلافاتنا لأنَّ تعقلها وحده يضمن فضاءات العيش المشترك.

- لا معنى لأي مضامين فكرية مهما كانت قداستها ما لم تطبق في مجتمع يضمن الحرية والديمقراطية، بل إنَّ تلك المفاهيم العصرية التي لم تعد المجتمعات قادرة على العيش دونها لا بد أن تُستمدّ منها روح الرسالة الإسلامية.

- التكفير هو أخطر ظاهرة عرفتها مجتمعاتنا فعرقلت نهضتها ونُموَّها وأعاقت تطوير الفكر الإسلامي لما تشيعه من ظواهر الخوف من استعمال العقل والإصداع بنتائج الفكر الحر.

- إن المسلم المعاصر بدا تائها ممزقا بين روح رسالته وعمق تديُّنه، وبين الظواهر العصرية الجديدة، ومن هنا فإن الواجب الأكبر لمنتجي الأفكار في القضايا الإسلامية هو إبداع أفكار تشد المسلم وتُوجّهه حتى لا يشعر بأي تناقض بين إسلامه وعصره.

- الحركات الإسلامية تحتاج بدورها إلى مراجعات عميقة لمواكبة سرعة المتغيرات، وتلك المراجعات هي التي ستجعلها قادرة على الاندماج في المجتمع بطريقة سلسة، وتشارك في الاستحقاقات السياسية. أما من اختار منها منهجا راديكاليا تكفيريا تدميريا لكل مكاسب الإنسانية فستندثر لاحقا. وواقع الحركات يقتضي إعادة تصنيفها لأنها لم تعد جميعا تحمل نفس التصورات والمواقف من المجتمع ككل ومن المشاركة في المسار السياسي الديمقراطي خاصة.

إن استيعاب تلك العناصر المنهجية يُيّسر فهم الكتاب.

الباب الأوّل

الإسلام الواحد والأفهام المتعددة

إسلام الفرقة الناجية [1]

يكون الحديث عن الإسلام دوما في صيغة الجمع، الإسلام الواحد الذي يوحّد جميع المسلمين ويجمع أفكارهم، ويؤلف بين قلوبهم. لكن الواقع التاريخي والمعاصر يبرز عكس الخطاب المعلن، لأن أحداث واشنطن ونيويورك سنة 2001 التي فجرت نقاشا لن يهدأ حول الإسلام في علاقته بالعنف والتعدد والآخر، أبرزت أن هناك رؤى متعددة حتى داخل الدولة الإسلامية الواحدة، كما أبرزت خلافات عميقة داخل الأجهزة الدينية من ناحية، وبين تلك الأجهزة والأجهزة السياسية من ناحية أخرى. وبما أننا نحتاج إلى صدمة لنقاش قضايانا وأوضاعنا تماما كما كانت في نهاية القرن التاسع عشر صدمة الحداثة وصدمة الاستعمار معا هي التي جعلت المسلمين يدركون حقيقتهم مقارنة بالحقيقة الكونية، فإن أحداث نيويورك هي صدمة في ذاتها وكافية لمناقشة حقيقة الإسلام اليوم من داخله دون خوف من فقدان هيبته وقداسته.

إذا كان الخطاب النظري الإسلامي هو خطاب توحيدي فإن الواقع يبرز التعدد والاختلاف لأننا نجد الإسلام السني والإسلام الشيعي، كما نجد الإسلام الطُّرُقي/ الصُّوفي، والإسلام السياسي. ونجد في العقائد الإسلام المعتزلي والإسلام الأشعري، وفي المعاملات نجد إسلام المذاهب المتعددة، وفي الإسلام السياسي ذاته نجد البَوْن

1- نشرت هذا المقال بمجلة حقائق عدد 826 من 25 أكتوبر 2001.

شاسعا بين تياراته يصل حد التكفير والتقاتل .ثم إنَّ الجدل الدائر اليوم بعد الحادي عشر من سبتمبر أبرزَ خلافات عميقة في تصور الإسلام.وأَجلُّ مثال حديث على ذلك قبلة المسلمين المملكة، العربية السعودية، التي انقسمت فيها المفاهيم والمواقف الاسلامية بين المؤسسة الدينية الرسمية، وبين الاجيال التي خرجت من عباءتها بقيادة اسامة بن لادن، وكذلك ما برز من اختلاف بين شيوخ الاسلام حول الحرب الامريكية على أفغانستان، فانقسمت مواقفهم وتضاربت فتاواهم الساعية الى تبرير المواقف المتناقضة.

وبعد ما برز من تناقضات في تفهّم الأحداث والتفاعل معها أصبح الحديث عن إسلام مغاربي وإسلام مشرقي وإسلام آسيوي وإسلام عربي. وليس في تلك التقسيمات «رغبة استعمارية» لتفتيت الإسلام كما قد يقال، وإنما هي استنتاجات واقعية ميدانية لاختلاف التصورات القائمة.

ولم يكن الاختلاف حول الإسلام وليد القرن الماضي أو تفجيرات نيويورك وواشنطن، بل هو يمتد إلى سنوات الإسلام الأولى، فحتى صحابة الرسول اختلفوا في تعقل الإسلام وفهمه. فمنذ البداية لم يكن إسلام أبي ذر الغفاري، هو إسلام أبي هريرة، فالأول كان يجنح نحو العدل والمساواة في الإسلام إلى درجة أن بعض الفصائل اليسارية في القرن العشرين اعتبرته أقرب إلى الفهم اليساري وتغنت بحسه الاجتماعي المتقد، في حين أن أبا هريرة بدت رغبته في ركوب الأمواج واضحة منذ البداية، وقولته الشهيرة أثناء الصراع بين علي ومعاوية احسن دليل على ذلك فهو من قال «الصلاة وراء علي أَقْوَمُ.. والأكل مع معاوية أدسم.. والجلوس على الربوة أسلم» وربما مواقفه تلك هي التي جعلته محلّ تجريح ونقد حول الأحاديث التي رواها

على لسان الرسول لأن المدة القصيرة التي عاشها إلى جنب الرسول لا تخّول له رواية ذلك الكَمّ الهائل من الأحاديث،[2] كما أن إسلام أبي موسى الأشعري التّقيّ الوَرِع المسالم لم يكن هو بتاتا إسلام عمرو بن العاص الداهية المخادع. إذ أدى اختلافهما في تقييم الأوضاع وموقفهما المختلف من التحكيم بين علي ومعاوية إلى منعرج حاسم في التاريخ الإسلامي. وتكثر الأمثلة بدءا بتلك الفترة المفصلية وعلى امتداد التاريخ الإسلامي. ولم يقف الأمر عند اختلاف الفهم بل تجاوزه إلى حد التقاتل بين المسلمين بمن فيهم المبشرين بالجنة أنفسهم. فكان التقاتل بين عائشة أم المؤمنين وزوجة الرسول و علي بن أبي طالب أحد أهم المقربين من الرسول وأحد أعمدة الإسلام الأول. وكان التقاتل بين اليزيد والحسين الذي استشهد في حادثة كربلاء الشهيرة ليتحول إلى رمز أسطوري عند الشيعة. ولم يكن الخلاف سياسيا حول السلطة فحسب، بل كان عقائديا أيضا حول ذات الله وصفاته وأفعال الإنسان والقضاء والقدر عامة، وأدت الاختلافات النظرية إلى انقسام المسلمين إلى فرق عديدة وقادت إلى التقاتل المذكور واسترسال ما سمي بالمحن وأحسن مثال على ذلك هو الخلاف الحنبلي المعتزلي.

حدث كل ذلك في جميع حقب تاريخ الإسلام وأمصاره رغم الخطاب التوحيدي السائد على امتداد القرون الخمسة عشر الماضية ... وما يقع اليوم من اختلاف في التصورات بين إسلام مسالم وإسلام عنيف، وبين إسلام شعائري وإسلام حركي، وبين إسلام معارض وإسلام رسمي، ما هو إلا تواصل لتصورات الماضي ومعاركه. كيف يمكن أن نتعقل تلك المعطيات التاريخية التي لا خلاف حولها؟ هل

2 - أنظر محمود أبو رية: شيخ المضيرة أبو هريرة، ط 4، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان 1993.

يكون التعقل بالسعي لتضخيم تلك الخلافات وتقزيم الإسلام والحط من شانه كما فعلت بعض المدارس الاستشراقية ونسجت على منوالها عدد من التيارات الراديكالية العربية التي تعاملت مع الإسلام بمنطق عدائي خارجي؟

إن ذلك الواقع المختلف يدفعنا إلى تساؤل ملح وهو هل يكفي التأكيد المتواصل على أن الإسلام واحد، وأن تتحصن كل مجموعة بإسلامها وتقذف الآخرين بأقذر النعوت؟ وأن نعيد بذلك إنتاج حديث الفرقة الناجية المشكوك في صحته أصلا [3] القائل بأنّ «الأمة الإسلامية ستفترق إلى اثنتين وسبعين فرقة، واحدة ناجية والبقية في النار». وبُنيت قصص وروايات انطلاقا من ذلك الحديث لتبقى كل فرقة تُمني النفس بأنها هي الناجية...

لم يكن ذلك التصور مَخْرَجا سليما للمجتمع المسلم الذي يشهد التقاتل والتطاحن بارتكاز على ذلك الحديث كما أنه لن يكون حلا في مجتمعنا المعاصر الذي يشهد الفرق والحركات المتعددة والمختلفة والتي أصبحت بمرور الزمن بمثابة الدويلات داخل الدول. وإنما الأسلم لنا اليوم هو الإقرار أولا بأنه على الرغم من أن النصوص التأسيسية الإسلامية واحدة ولم يرتق إليها شك منذ أربعة عشر قرنا، وإنها معطى موضوعي في واقعنا العربي الإسلامي لا يمكن زحزحته تحت اليافطات المتعددة من إصلاح وتغيير ورفض وغيرها، على الرغم من كل ذلك فإن فهمها وتعقّلها كان متعددا ومختلفا منذ أن توفيّ الرسول إلى يومنا الراهن. ومن ثمة، وبما أن اختلاف الأفهام حقيقة تاريخية مع أن النص واحد، فعلينا أن نعي ذلك الاختلاف ونتعقله من خلال الاعتراف بحق الآخر في الوجود، والتعرف على

3 - انظر أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ط 1، لبنان 1993.

المختلف، وفتح حوار معه، لأن في تعقله قطعا كلّيا مع منطق الفرقة الناجية، وحين نقطع مع ذلك الفهم نكون قد بدأنا في تقديم صورة أخرى عن الإسلام المتعدد الذي لا تحتكره سلطة أو جماعة، لأنه في أبعاده الحضارية أسمى من الجماعات والسلطات المختلفة مهما كانت يافطاتها العقائدية والسياسية.

إسلام السلطة وإسلام الجماعات [1]

منذ أكثر من نصف قرن والإسلام في العالم العربي الإسلامي محل استقطاب ثنائي بين السلطات والجماعات...فأصبحنا نسمع تسميات من نوع الإسلام الرسمي والإسلام السياسي الحركي. وبقدر ما تزايد الحركات السياسية الإسلامية في راديكاليتها وفي مطالبها المنادية بأسلمة المجتمع وبتطبيق الشريعة الإسلامية خاصة في المجتمعات التي بنت بعض الحركات الإسلامية برامجها على ذلك، بقدر ما نجد في المقابل السلطات تزايد في إبراز إسلاميتها من خلال الشعارات والممارسات التي لا تخلو من مسرحة، فتصبح السلطة هي حامية الحمى والدين، وهي القائمة على شؤون العبادة من بناء المساجد وإحياء المناسبات الدينية في مزايدات لا تخلو من صراع سياسي أدواته الدين الإسلامي. وكلما زادت حدة الاستقطاب كلما حَمِيَ وطيس المواجهات والاتهامات المتبادلة فتصبح السلطة في نظر بعض الجماعات كافرة وفي أقل النعوت حدة منحرفة لا تطبق شرع الله، وتصبح الجماعة في نظر السلطة زنادقة أو كلابا مسعورة [2] أو عصابة مفسدين[3]. وإن كان مثلُ هذَا الصراع يدور في أشكال وصور

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 827، 1 نوفمبر 2001.

2 - نعت استعمله العقيد الليبي المخلوع معمر القذافي خلال حواره مع قناة الجزيرة في أكتوبر 2001.

3 - كل المحاكمات التي طالت قيادات حركة النهضة في عهد الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي، كانت بتهمة تكوين عصابة مفسدين، في حين كانت في عهد بورقيبة، في ثمانينات القرن الماضي، بتهمة الانتماء إلى جمعية غير مرخّص فيها.

جديدة اليوم فإنّها تتكرر منذ أكثر من نصف قرن، فإنّ له جذوره التاريخية في تراثنا الإسلامي الذي شهد على امتداد فتراته صراعا حول الدين وصل حد التقاتل والإعدام، وقضية الجعد بن درهم من أشهر القضايا في تراثنا[4]. فالتأويل المختلف يتحول من المناظرة والسجال في البداية إلى التكفير في مرحلة ثانية إلى التقتيل في مرحلة ثالثة عندما يتحول إلى صراع سياسي مرده أحقية أن يسود هذا التأويل دون غيره. والصراع حول الأحقية في الحكم أو التمكين -كما يسميه البعض -هو الأساس فالسلطة تعتقد أن من حقها أن تقود العامة على «الصراط المستقيم» فتحاكم وتعدم من تشاء، والجماعات تعتقد أن من حقها السعي لإنجاح أفكارها ولو بقوة السلاح إن أمكن، فتسعى للاغتيالات عبر العنف المسلح. والتاريخ الإسلامي عاش حادثة لافتة للانتباه لا تزال تتكرر تحت أغطية مختلفة لكن الجوهر واحد. هي ما اصطلح على تسميته بمحنة الإمام أحمد بن حنبل الذي سُجِنَ وعُذِّب واضطُهِد نتيجة أفكاره من قِبل نظام معتزلي. والمفارقة مفَارقتان في اضطهاد أحمد بن حنبل:

الأولى في اضطهاده الذي أصبح معلوما بالضرورة بين المجموعات التي تعمل بمبدإ كلما جاءت فئة لعنت أختها، أي كلما تمكنت فئة حاولت القضاء على ما سواها من الفئات الأخرى في حلقة دائرية مفرغة لم يجن منها التاريخ الإسلامي سوى خسارة العلماء والمفكرين.

4 - ذكر ابن كثير في كتابه البداية والنهاية أن الجعد بن درهم أول من قال بخلق القرآن أنه أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، فتطلبه بنو أمية فهرب منهم فسكن الكوفة، فلقيه فيها الجهم بن صفوان فتقلد هذا القول عنه. ثم إن خالد بن عبد الله ألقسري (أمير أموي تولى ولايات عدة ما بين أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة) قتل الجعد يوم عيد الأضحى بالكوفة، وذلك أن خالدا خطب الناس فقال في خطبته تلك: أيها الناس! ضحوا يقبل الله ضحاياكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا. ثم نزل فذبحه أسفل المنبر. وقد ذكر هذا غير واحد من الحفاظ منهم: البخاري، وابن أبي حاتم، والبيهقي، وعبد الله بن أحمد، وذكره ابن عساكر في التاريخ.

أما المفارقة الثانية في محنة ابن حنبل فهي كونه اضطُهد من قِبَل نظام معتزلي، فهي مفارقة لأن المعتزلة كانت الفرقة الأكثر عقلانية وانفتاحا من بين الفرق الإسلامية التي تكاثرت إثر ما اصطُلِح على تسميته بالفتنة الكبرى في التاريخ الإسلامي، وكان منطق فكرها المنفتح يفترض أن تكون الفرقة الأكثر ليونة تجاه خصومها الفكريين. لكن منطق السياسة عندهم كان أقوى من منطق الفكر، فكان اضطهاد أحمد بن حنبل بدل التعايش معه، وكانت رغبة المعتزلة في تكرار الاضطهاد الذي تعرضوا له طوال تمكُّن خصومهم الفكريين من الأنظمة السياسية.

ثمة إذن معضلة تاريخية لم تُحَلَّ استفحلت في العقود الأخيرة وازدادت استفحالا مع بروز حركة طالبان التي كاد الإعلام الغربي يحوّلها إلى الصورة الأمثل للإسلام أو الصورة النمطية. وتُعَدُّ هذه المعضلة متعددة الجوانب فهي ليست عمودية بين السلطة والجماعات بل هي أفقية أيضا تهم السلطة وما يختمر داخلها، وتهم الجماعات وما يشقها من تناقضات. فالسلطة تشقها دوما تناقضات جذرية حول التعامل مع الدين فتجد فيها تيارات متعددة، فيها المتدين الذي لا يرى تناقضا مع الدين، ومنهم من يمارس شعائره ويرى أن مهامه كسياسي وممارسته الدينية لا تتناقضان، بل إن من الأنظمة في المنطقة العربية من جعل من ممارسة الشعائر شرطا للتوظيف، ومنهم من جعل الرقابة على مواطنيه لحثهم على أداء الشعائر من الركائز الاساسية في سياساته، فتصبح الشعائر في حالات عدة تُقام من باب العادة لا من باب العبادة. كما نجد في هياكل السلطة من يعتمد المنهج البراغماتي مع الدين فهذا الجناح وإن لم يكن من الذين يعتقدون في الإسلام الشعائري أو الإسلام في صيغته السائدة المتوارثة فإنه يؤمن

بضرورة توظيفه والإبقاء عليه كما هو دون إصلاح أو تجديد خوفا من الدخول في معارك تخسرهم مواقعهم السياسية بتأليب خصومهم ضدهم .أما التيار الثالث داخل السلطة فهو التيار الاستئصالي الذي يوظف كل مؤسسات السلطة وإمكانياتها لمحاربة الدين والقضاء عليه خدمة منه لقناعات إيديولوجية قديمة، وتتراوح وسائل هذا التيار بين المواجهة المباشرة و السعي الخفي لقطع الجذور.

ومثلما تشُقّ السلطةَ تيارات في النظر إلى الدين والتعامل معه فان الجماعات لم تستقر منذ أن تأسست على رؤية موحدة ووظيفة واحدة للدين، فتعددت الرؤى والوظائف، كل حسب الزاوية التي ينظر منها والتحالفات التي يعقدها، فنجد في هذه الجماعات من لا يهتم بالسياسة أصلا، ويعلن ذلك في مبادئه التي منها «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه» [5] وأول المسائل التي لا تعنيه هي السياسة، ونجد منها المسيس الذي دخل اللعبة السياسية وآمن بها وشارك في هياكلها، ومنها العنيف الذي يؤمن بأن تغيير الأنظمة لا يكون إلا بالعنف موظفا في ذلك مفهوما للجهاد شاحنا إياه بكم هائل من النصوص الدينية، ومثل هذه التيارات هي التي تدخل في صدامات عنيفة مع السلطة تكون نهايتها دموية ومأساوية.

إن تجاذب الإسلام والسعي لاحتكاره وفق قراءات أحادية مغلقة تتكرر منذ قرون ولم تجن منه الأمة سوى خسارة الأرواح، والتراجع الفكري والسياسي. مع هذا المأزق الحقيقي الذي بات يعيشه الإسلام تصبح الدعوة ملحة، بعد أن أصبح الإسلام الشغل الشاغل للعالم[6]، لتجاوز هذا المأزق التاريخي وعلاج أسبابه. وعلاج ذلك لا يكون

5 - جماعة الدعوة والتبليغ مثلا والجماعات الصوفية.

6 - تزامنا مع هذه الأحداث التي شغلت الرأي العالم الغربي أصبحت الكتب التي تتحدث عن الإسلام الأكثر مبيعا في الغرب ونفد العديد منها.

بالمزايدات الإيديولوجية التي قد تقنع صاحبها بأنه انتصر في حين أنها تجعل النخب تتحصن بمواقعها دون تغيّر أو تطور، وتعمق المواجهات الزائفة، كما لا يكون بالمقالات الصحفية المفرغة من أي مضمون غير الشعارات المكررة منذ عقود وكأن التفكير توقّف في زمن محدد. ولا يكون العلاج أيضا بالانتصارات التي تسجلها الأنظمة على بعض الجماعات، لأنها انتصارات مؤقتة ومحدودة في الزمن، والدليل على محدوديتها هو الواقع ذاته الذي سرعان ما يشجع على إعادة نمو تلك الجماعة نفسها أو غيرها من الجماعات المشابهة ما دامت الظروف مُهيَّأة. وليس من باب العبث أن يكرر خبراء غربيون القول بان القضاء على أسامة بن لادن سيفرز آلاف أسامة بن لادن آخرين ما دامت الظروف نفسها قائمة.

والذي يهمه مستقبل المجتمع يجب ألا ينظر إلى المسألة من الزوايا الإيديولوجية أو الحزبية أو المصلحية الذاتية بل من زوايا تجنيب المجتمعات مخاطر هي قادرة على تجنبها بيسر شريطة تغليب العقل على التضليل الفكري «الدّمغجة» الزائفة، والتحاور بدل التقاتل، والقانون بدل القمع الشامل. وتغليب تلك الرؤية يتطلب بالأساس تغليب الحرية في المجالين الديني والسياسي معا، فالحرية الدينية ستسمح بتعايش التأويلات والاجتهادات دون أن يحتكر طرف -جماعة أو سلطة- حق تأويل الدين وتقنين التفكير حوله، لأن الاحتكار هو الذي يؤدي إلى حمل الناس على رأي واحد لاعتقاد أصحابه أنه الفهم الأوحد فيكون بذلك المدخل للصدام والتقاتل. ثم إن الوصول إلى مرحلة القطع مع الاحتكار كثمرة من ثمار الحرية في التعامل مع الدين، سيؤدي إلى بحث مسألة على غاية من الأهمية وهي من يحق له التكلم باسم الدين: السلطة أم الجماعات

أم هيئات أخرى؟ وربما يكون ذلك البحث إذا استفاد أصحابه من دروس التاريخ والحاضر يؤدي إلى القول بأن الهيئات المستقلة خاصة في ما يتعلق بالإشراف المادي الميداني على شؤون الدين يكون الأسلم للطرفين دون أن يصبح ذلك سلطة دينية تحرم الآخرين من التفكير في الدين أو تبني رؤى دينية قد يستلهمون منها نمط حياتهم وتصوراتهم. والحرية في السياسة ستجعل جميع الأطراف على قدم المساواة، وتزيل دوافع تكوين التنظيمات السرية التي هي نتيجة انسداد الأفق السياسي ورفض أي شكل من أشكال التنظيم القانوني الشرعي رغم ترسانة الدساتير والقوانين. كما أنها ستزيل التوتر بين الفرقاء الدينيين أو الإيديولوجيين، فالحرية هي التي تربي الجميع على التعايش والتداول، وتجعلهم يؤمنون بالنسبية، لأن الواقع يعلمهم أن الشعارات الكبرى لم تكن يوما حلا لأزمات السلطة والمجتمع حتى وإن تمكّن أصحابها من إقناع جماهير واسعة، لأن للدولة مؤسساتها وللمجتمع وفئاته طلبات لا تَقِدر عليها الفتاوى الجاهزة أو الإيديولوجيات الكبرى، كما لا يحلها شعار حماية الحمى والدين.

إذا كانت تلك هي المداخل المطلوبة لتجاوز الأوضاع الراهنة يبقى السؤال الأهم: هل أن البُنَى السلطوية والمجتمعية السائدة مهيأة لذلك أم نحن بحاجة إلى إصلاح ديني يغيّر العقليات والمواقع؟ والجواب كما يبرز خلال عقود أن البُنَى غير مهيأة وان الإصلاح بات عملية ضرورية لكنها بحاجة إلى أدوات وجرأة ... فمن يجرؤ؟

في مداخل الإصلاح الديني [1]

إن مطمح تعايش مختلف الأفهام والرؤى داخل دار الإسلام دون تقتيل أو تكفير أو إقصاء يحتاج إلى عمل إصلاحي دؤوب لتغيير العقليات والأفكار السائدة.

والملاحظ في هذا المجال أن عالمنا الإسلامي لم يعرف حركة إصلاحية شاملة تم التأسيس عليها لتصبح معطى موضوعيا يحقق التراكم الضروري في تطوير المجتمعات. فما تم منذ ما عُرِفَ بعصر النهضة العربية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بقي محصورا في عدد محدود من المفكرين لم تجد أفكارهم الأرضية الخصبة لكي تنمو نموا طبيعيا. بل إن بعضهم لاقى اضطهادا ومحاصرة قاتلة ومنهم من هُمِّشَ في مجتمعه، ومنهم من أُقصِيَ من مركزه العلمي، ومنهم من استشهد من أجل أفكاره. ومعاناة المصلحين على امتداد القرن العشرين -دون أن نغفل المعاناة على امتداد القرون الماضية- تُبرِز صعوبة الإصلاح الديني في بلداننا نتيجة للصد الآلي الذي يجده الـمُصلِح، فقبل فهم أفكاره وآرائه وتنزيلها ضمن الإطار الإسلامي الواسع تكون أول مبادرة هي التكفير، والتكفير قد يؤدي إلى ممارسات غير محمودة العواقب كما في حالتي المفكر السوداني محمود طه الذي أعدم من أجل أفكاره، والمفكر المصري نصر حامد أبو زيد الذي طُلِّق من زوجته بدعوى أنه كافر.

1 - نشر هذا المقالة بمجلة حقائق عدد 829، 12 نوفمبر 2001.

وتلك الصعوبة تدفعنا إلى سؤال هام وهو: أين الخلل؟ هل هو في الدين ذاته؟ أم في أهله وما عَشّش في أذهانهم على امتداد قرون من أفكار أنزلت منزلة الدين؟

إذا تدارسنا العثرات التاريخية والمعاصرة لمحاولات الإصلاح نتبين أن الخلل يكمن في مستويين: الأول بنية السلطة السياسية والثاني -وفيه ارتباط بالأول- هو المؤسسة الدينية الرسمية. فالسلطة السياسية العربية وبما أنها سلطة أبوية تهيمن على كافة هيئات المجتمع لم تفك الارتباط بينها وبين الدين معتبرة أن دورها الرئيس يكمن في حماية الدين وتوظيفه بالطريقة التي تراها صالحة ولا تسمح بالخروج عنها. وهي تحارب كل من يتجرأ على تلك الرؤية ويخرج عنها، فالدين عندها مجال حيوي توظفه للتوجيه والتحكم في الوجدان والمشاعر والأفكار -أو هكذا يُخيَّل إليها - ومن ثمة يصبح كل شيء مُقنّنا حسب الفتاوى الرسمية، ولا يجوز لمن كان خارج دائرة الإفتاء الرسمية أن يعبر عن رأي ديني مهما كانت كفاءته الدينية.

وقد عاينا قيمة الفتاوى في المحطات السياسية الكبرى في تاريخنا المعاصر مثل حرب الخليج الأولى وحرب الخليج الثانية والحرب الأمريكية في أفغانستان. وبما أن الدين يحظى بمكانة ودور هامين في مجتمعنا فالسلطة غير مستعدة للتفريط في علاقتها به. وتمسك السلطة بالدين هو العائق الأكبر أمام إصلاحه، فكثير من السلطات العربية لا تزال تعلن إلى اليوم أنها تتبنى الإسلام وفق مذاهب شُيِّدَتْ في القرون الخوالي. ومنطق التطور الإسلامي ذاته يفرض أن تكون تلك المذاهب قد تم تطويرها -إن لم نقل تجاوزها- بما أن الواقع فرض علينا فقها جديدا لم يكن مطروحا على المذاهب السابقة فسلطاتنا لا تزال مالكية وشافعية ووهابية وإباضية في حين أن اغلب هؤلاء الأئمة كانوا

مجددين في عهودهم وأوصوا أتباعهم بضرورة الاجتهاد من بعدهم. ويبرز من ذلك التمسك الذي يعلنه الجهاز الديني الرسمي في جميع المناسبات تناقض صارخ بين منطق الدولة «العقلاني» في المجالات الحيوية وهو ما يفرضه نسق التطور والتعامل مع الأمم الأخرى، وبين الانكماش في المجال الديني الذي يقتضي بدوره تطويرا حتى يحدث التناغم بين أجهزة الدولة الواحدة. لذلك فان التشخيص الراهن للحالة الدينية في الوطن العربي يتطلب إصلاحا ثلاثي الأبعاد يهم الأوّل منها بنية السلطة ذاتها، ويشمل الثاني علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية، ويهم الثالث المؤسسة الدينية.

إن الخطوة الأولى في الإصلاح الديني في وطننا العربي، وحتى نجنب المصلحين مصير أحمد بن حنبل والطاهر الحداد وعلي عبد الرازق وطه حسين ومحمود طه وغيرهم كثير، هي فك الارتباط بين السلطة السياسية والدين، فقد آن الأوان لفكّ الاحتكار الذي دام قرونا وأعاق أي إصلاح ديني كما أسلفنا. ونحن ندرك أن فك الارتباط ليس سهلا لأن السلطة في وطننا العربي غير مستعدة للتفريط في الدين لغيرها على الرغم من ندائها المتكرر بعدم توظيف الدين في محاولة منها لمحاصرة خصومها السياسيين ليس إلا. رغم ذلك المسعى السلطوي المستمر يبقى المطلب ملحا وهو بحاجة إلى آليات انتقالية ومؤسسات قادرة على القيام بالدور الجديد حتى لا نسقط في التوظيف المضاد الذي لا يخلو بدوره من عقلية احتكارية. فبما أن الدين ملك للجميع -أي للمجتمع بأسره- وليس ملكا للسلطة فمن حق المجتمع أن يصبح هو المشرّع الديني وأن يعيش إسلامه وعلاقته بدينه كما يريدها لا كما فرضتها سلطة بعينها. لكن كيف يتحقق ذلك مع الحفاظ على وحدة المجتمع والأمّة ولكل فرد دينه الخاص؟

ليس هناك وصفة سحرية جاهزة بعرضها تصلح الأوضاع. بل يحتاج الواقع إلى آليات انتقالية تفرز هيئات جديدة تنتج الوعي الديني وتسهر على شؤونه.

وعندما نقطع تلك الخطوة سنؤسس لعلاقة جديدة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في العالم الإسلامي، لأننا إلى حد الآن لم نخرج من دائرة سلطتين: واحدة تحكم باسم الإسلام والثانية تحتكر الإسلام بما في ذلك السلطات التي تدعي أنها علمانية. وهذه السلطات عادة ما تعتبر المؤسسات الدينية تابعة للدولة تماما كالإدارات الأخرى. فتنتج بذلك كهنوتها الخاص في الوقت الذي يرددون فيه دوما أن فكرة الكهنوت ليست من الإسلام في شيء. هذا الكهنوت -حتى وإن اتخذ فيه شكلا عصريا- هو الذي ينتج الخطاب الديني. فيوزع الخطب المكتوبة على خطباء المساجد ويتدخل في البحث الجامعي حول المواضيع الدينية، كل ذلك يُمارَس باسم الدولة العصرية. وتنظيم العلاقة لا يعني -كما يفهم منها أو كما يروج لها دعاة الأفهام الخاطئة للائكيّة- إلغاء الدين من المجتمع بل يعني إعطاءه مكانة أسمى بإخراجه من دائرة التوظيف، ويجنبنا الصراعات باسم الدين ومن أجله التي استفحلت في العقود الأخيرة في العالم الإسلامي.

ولن نتجاوز ذلك المأزق التاريخي بالاتهامات الرائجة بالتطرف والزندقة، ولا بالاتهام المضاد بالكفر والضلال لأن تلك الاتهامات تواصلت على امتداد عقود في القرن العشرين، كما كانت سائدة على امتداد التاريخ الإسلامي لكنها لم تخرجنا من دائرة الصراعات. إذا كانت بُنْية السلطة السياسية بحاجة إلى إصلاح جذري للوصول إلى تلك العلاقة السوية المنشودة فإن المؤسسات الدينية السائدة في العالم الإسلامي بحاجة هي الأخرى إلى إصلاح مماثل، وبحاجة إلى

تغيير خطابها وأسلوب عملها، فهي الأخرى تحتكر القول في الدين بأسلوب تقليدي بعيد عن الواقع رغم تكرارها المستمر بان الإسلام صالح لكل زمان ومكان. فالمتتبع للإنتاج الديني لتلك المؤسسات يدرك أنها لم تخرج من دائرتين هي سجينة فيهما منذ قرون: إما دائرة فقهاء السلطان أو دائرة فقهاء الحيض والنفاس. فالسلطان عندنا لا يزال يعتقد أنه بحاجة إلى فتاوى تبرر حكمه وتضفي عليه شرعية البقاء وخاصة في المنعرجات الكبرى حين يصبح عرشه مهددا. عندها يمكن أن تصدر الفتاوى من نوع قتال المسلم للمسلم حلال، ومن نوع الديمقراطية بِدْعة وضلالة وهي ليست من الإسلام وغيرها من الفتاوى العديدة.

أما فتاوى الحيض والنفاس فهي تدخل في باب المضحكات المبكيات لأنها كادت تحوّل الإسلام إلى نصوص كاريكاتورية لأنها تبحث في مسائل افتراضية تنفر الناس من الإسلام أكثر مما ترغّبهم فيه علاوة على أنها تهمشه عن الواقع المعيش. ولا تزال مجلات وكتب تصدر في العالم الإسلامي تبحث في مسائل من نوع الحجر الذي ينزل من كوكب آخر هل يجوز التيمم به أم لا؟ ومن نوع خروج المرأة دون جوارب حلال أم حرام؟ وتغوص في التفاصيل المتفرعة عن تفاصيل أخرى اختلط فيها البعد القبلي المعيش بالبعد الديني، ورغبات الفقهاء بالنصوص التأسيسية للدين، وهو تداخل يساهم في إبعاد الناس عن القضايا الحديثة، ويحلو لأولئك الفقهاء الغوص في مثل تلك التفاصيل الـمُمِلّة والمعلومة بالضرورة والتي يمكن أن تكون دروسا في الصفوف الأولى من الدراسة. إن انغماس المؤسسة الدينية في هاتين الدائرتين من الفتاوى جعلها بالمرصاد لأي فكر مغاير، بما في ذلك الذي ينتجه شيوخ يتمسكون بإسلامهم فتخرجهم

عن الملة وتهمشهم، وكم من شيخ أزهري وجد نفسه مهمشا على الرغم من أنه في أدلته وأحكامه لم يخرج عن دائرة الكتاب والسنة بل سعى الى قراءتهما ضمن أفق جديد لا يروق للمؤسسة الرسمية، فعلي عبد الرازق ومحمود أبو رية وعبد المتعالي الصعيدي [2] جميعهم وجدوا أنفسهم في مرحلة مبكرة خارج دائرة المشيخة الأزهرية لأنهم تجرؤوا وبحثوا في مسألة السلطة والحرية، ومنزلة النص الديني، وتوصلوا إلى استنتاجات جديدة لم يعهدها الفكر السائد على الرغم من أنها من جوهر الإسلام. الأمثلة على ذلك عديدة والاستنتاج المشترك الذي نتوصل إليه عند دراستها هو أن الإصلاح بات ضروريا مع ثورة المعلومات حتى لا يهمش الدين بتهميش كل من يفكر فيه. والإصلاح لا يؤتي أكله إلا متى وجد الأرضية الخصبة والقابلية للإصلاح ... فهل نحن قادرون على توفيره؟

---

2 - من علماء الأزهر الشريف ومن أهم أركان المدرسة الإصلاحية التجديدية فيه، كانوا أصحاب فكر تجديدي ونادوا بإصلاح التعليم والفكر والتجديد الديني انطلاقا من الأزهر مما تسبب في إقصائهم منه.

بين مقاصد النص ...وروح العصر [1]

«لقد حاولت أن أبين انحراف أمتنا. وأعتبر هذا الانحراف والانهيار الداخلي هو أخطر من الغزوة الثقافية الأجنبية ومن الاستعمار التشريعي بحيث أصبحت عقولنا وتصوراتنا المتخلفة لا تستطيع مواجهة تحديات العصر وتقديم بدائل قادرة على الحياة للأنظمة الوضعية المستوردة والمفروضة علينا». هذه الصرخة لشيخ أزهري هو المرحوم محمد الغزالي الذي اكتوى بنار التأويلات الخاطئة للإسلام في عدة مجالات، فتجند في آخر حياته لشرح رحابة الإسلام مقابل التضييق الذي تمارسه عديد الأطراف. قام بذلك على الرغم من أنه لم يخرج من الدائرة التقليدية العامة في التفكير أو عن العقل الفقهي السائد على امتداد العقود في المجال الإسلامي.

ولم يكن الشيخ الغزالي وحده الذي أطلق تلك الصرخة بل سبقه إليها العديد من الشيوخ كما عاصره فيها الكثير أيضا. وتدخل جميع تلك الدعوات في باب واحد هو محاولة التوفيق بين الإسلام والعصر، وهي محاولات انطلقت منذ أكثر من قرن، لكنَّ جميعها لم يصل إلى حلول ثابتة لتصبح بمثابة المنهج الذي تتبعه الأجيال المتلاحقة. ومرد تلك الدعوات أن هناك شعورا من المسلم بأن مستجدات الحياة تتطلب التوفيق بينها وبين النص، فالنص إما أنه لم يتطرق لتلك المستجدات أو أنه تطرق إليها في كلياتها وترك مسألة التفاصيل

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 830، 22 نوفمبر 2001.

للإنسان ليستنبط من الأحكام ما يتماشى وواقعه المعيش، ومن ثمة فتح الباب لآليات الاستنباط القائمة في الأساس على القياس في بعض الأحكام، وعلى التأويل في محاولات أخرى لفهم النص. وإذا كانت تلك الآليات عرفت ازدهارا في مرحلة تطور المسلمين وتعدد آرائهم ومدارسهم فإنها شهدت ركودا مع فترة الانحطاط الذي عم المسلمين. فكان الالتزام الحرفي بأقوال السلف، وانتشر التقليد والاجترار، وكان العجز البين في التوفيق بين الإسلام والعصر. ويبرز العجز على الرغم من أن المسلم يعيش عصره كما يجب ويستفيد من ثمراته كأحسن ما تكون الاستفادة، فالسلفي الذي يعيش مطلع القرن الواحد والعشرين بانفجاراته الإبداعية يستفيد من الإنجازات التكنولوجية، لكنه في المقابل يستعمل منهج تفكير يختلف عن العقل الحديث الذي توصل إلى تلك الاكتشافات..

ولا يرى السلفي تناقضا بين توظيفه لتلك الوسائل وتبنيه لمنظومة فكرية مغايرة، لأنه يستعمل المنهج التوفيقي الذي يمكّنه من عيش العالمين معا، لكن اذا ابتعدنا عن العالم التكنولوجي وانتقلنا إلى عالم المعاملات والحقوق وجدنا المأزق الذي يتخبط فيه السلفي، واكتشفنا الحلقة المفقودة بين الإسلام والعصر وهي الاجتهاد، الاجتهاد الذي يجعل المسلم يعيش العصر بعقل واحد متناسق لا بعقلين متناقضين، واحد في التكنولوجيا والمعاصرة والآخر في التشريعات الماضية. ثمة نداءات متكررة في الحقيقة لفتح باب الاجتهاد بعد أن تم إدراك حجم المصيبة التي حلت بالمسلمين منذ أن أوصدوا أبواب الاجتهاد وأحكموا غلقها. وها قد تطوع عدد من الشيوخ المعاصرين للاجتهاد في بعض المسائل إلا أن ذلك الاجتهاد لم يخرج عن دائرة العقل الفقهي القديم الذي تأسس في ظروف غير تلك الظروف التي سادت على

امتداد القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين، لأن ما عشناه خلال تلك الحقب من تطور لم يكن في المستوى التكنولوجي فقط بل عشنا ثورات معرفية وسياسية وتشريعية أثرت في الفكر الإنساني، ولا يمكن أن يبقى العقل الإسلامي بعيدا عن تلك الثورات.

يؤكد أئمة الإسلام القدامى والمحدثون أن شريعة الإسلام تضمنت قدرة فريدة على المحافظة على التوازن الدقيق بين الوحدة والتنوع وبين المحافظة والتجديد، وأنها صيغت على أساس إجمال ما يتغير من الأحكام وتفصيل ما لا يتغير. كما يؤكدون في أكثر من كتاب على تغيير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف والأحوال. فقد ذكر ابن قيم الجوزية أن «الجهل بذلك يتسبب في غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، والشريعة لا تأتي به لأن مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والميعاد أو هي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة، إلى العبث فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل». وقد شرح الإمام الطوفي الحديث الشريف «لا ضرر ولا ضرار» بقوله إنه واجب التطبيق والالتزام به عند تطبيق كل حكم من أحكام الشريعة، وأنه حدد مقاصد الشارع من تنزيل الأحكام بحيث يراعي هذا القصد في كل حالة، كما أكد الشاطبي في كتابه الموافقات على أن مقاصد التشريع الإسلامي هي جلب المنافع ودرء المفاسد بما لا مزيد عليه. وكل ذلك مما يشكل من أدوات الفقيه في الاجتهاد وتفسير الأحكام.

رغم كل تلك التأكيدات وغيرها كثير فإن الاجتهاد بقي محصورا في الدوائر القديمة الضيقة كما أن منه ما يتناقض مع مقاصد الشرع

التي أكد عليها المشرّعون، ومردّ ذلك أن عددا من الشيوخ المعاصرين لم تكن لهم جرأة المجتهدين القدامى واكتفوا بشرح آراء من سبقهم مُقدّمين ذلك على أساس انه اجتهاد فكانت تشريعاتهم أقل جرأة وحكمة من تشريعات أئمة وفقهاء سبقوهم بقرون.

والاجتهاد الذي هو أداة التوفيق بين الإسلام والمعاصرة عادة ما يصطدم بسؤال جوهري وهو: هل يجوز الاجتهاد مع النص؟ وهنا نجد جوابا جاهزا في دائرة العقل الفقهي وهو أن «ما جاء بنص قاطع لا اجتهاد فيه» لكن رغم تلك القاعدة الثابتة هناك في المقابل من يرى أن هذا القول لا يستقيم إلا في اطار عوام الفكر الإسلامي، لأن النصوص التي تعلقت بأمور دنيوية بما في ذلك النصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت، وحجة أصحاب هذا الرأي أن النصوص التي جاءت بها الرسالة لتحقق مصالح العباد، في المتغيرات الدنيوية ليست -كما تشهد بذلك بداهة الفطرة- ليست مرادة لذاتها وإنما هي مرادة لعلتها وغايتها ومقاصدها وهي تحقيق مصالح العباد، الأحكام المستنبطة منها تدور مع العلة الغائبة المصلحة وجودا وعدما.

بناء على تلك القاعدة يرى أصحاب هذا الرأي أن أهل الاختصاص في الفكر الإسلامي اتفقوا على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة وتبدّل العادة. ومع هذا الإقرار بالاجتهاد مع وجود النص يؤكد أصحاب هذا الرأي مسألة هامة وهي أن الاجتهاد في مثل هذه الحالة لا يعني الاجتهاد الذي يرفع وجود النص فهو اجتهاد لا يتجاوز النص بل يُبقيه للتعبد والتلاوة لأن عمله وأعماله قائمة أبدا. ويستنجد أصحاب هذا الرأي بالخليفة عمر بن الخطاب الذي قدم نماذج عديدة

في الاجتهاد مع النص أغفلها أو تناساها الفقهاء من بعده.

ومن تلك الاجتهادات يمكن أن نذكر:

- تغييره لنصيب المؤلّفة قلوبهم من الصدقات رغم وجود آية صريحة.

- إيقافه حدّ السرقة في عام الرمادة.

- إعادة توزيعه لأراضي الفتح رغم وجود سُنّة نبوية في ذلك، وكان قراره دافعا لخلاف واسع مع كبار الصحابة لكنه أصرّ على موقفه واحتمى بمجموعته من الخبراء الذين ساندوه حفاظا على التوازن الاجتماعي داخل المجتمع المسلم.

- تحبيذه ونصحه عدم تزوّج المسلم بالكتابية نظرا للمتغيرات الطارئة التي لها تأثير على توازن المجتمع آنذاك.

- اجتهاده في تحديد مقدار الجِزية.

- تسعيره السِّلعَ بالأسواق رغم أن السُّنة القَوْلِيَّةَ والعملية عدلت عن التسعير.

والأمثلة عديدة في الاجتهاد العُمَري لكنها جميعها تَصبّ في خانة اعتبارين هامين لم يدركهما الفقهاء الذين تعاملوا مع النصوص في ذاتها لا في غايتها[2].

الاعتبار الأوّل أن التشريع غايته مصلحة الإنسان، والاعتبار الثاني أن التشريع لا معنى له إن لم يراع التوازن داخل المجتمع الواحد، وتحقيق ذلك يتطلب استيعاب روح النص وروح العصر معا، فأين فقهاؤنا من ذلك؟

2 - راجع في هذا الصدد مجلة منبر الحوار (اللبنانية): العدد الصادر في ربيع 1989 الذي خُصِّصَ لبحث موضوع الشريعة والاجتهاد والذي كان مرجع استشهاداتنا.

نحو فقه جديد للحريات [1]

استعرضنا في المقال السابقة قضية الاجتهاد انطلاقا من مقاصد النص وروح العصر، وبيّنا كيف أن الاجتهاد في التاريخ الإسلامي وفي عصر الخليفة عمر بن الخطاب تحديدا تمّ حتى مع وجود النص القطعي الدلالة القطعي الورود، وأن مواقفه الاجتهادية كانت أكثر جرأة من فقهاء عهد الانحطاط الإسلامي الذين حصروا اهتمامهم في دوائر ضيقة جدّا حتى غدا الإسلام وكأنه دين الآخرة والعبادات فقط، وانبرى الفقهاء يفصلون القول في أركان الإسلام كالصلاة والصوم والزكاة والحج والتي جميعها مسائل ذاتية، وأغفلوا القضايا الدنيوية المصيرية حتى أصبح الإسلام الشائع مُغرِقا في الخلافات الفقهية التاريخية حول مسائل جزئية أو هامشية ومتغافلا عن قضايا مجتمعية عديدة، وبإغفال تلك المسائل زاد الفقيه في تهميش دوره وأصبح يُنظَر إليه على أنه جزء من الماضي السحيق. وأسباب ذلك التهميش هي التركيز المفرط على فقه المحرّمات بدل فقه الحريات. فبدا تضييق دائرة الحلال على الناس مما جعل أحد الشيوخ يصرخ معلنا أن بين الشيوخ الذين نصبوا أنفسهم للإفتاء من يضيقون على الناس، حتى كأنهم يريدون دخول الجنة بمفردهم. فمنطلقات الفتوى وغاياتها في عصور الانحطاط كانت خاطئة مما جعل الفقهاء يحملون الإسلام ما لا يطيق نتيجة غياب التأويل وعدم استعمال العقل كأداة فعالة في تفجير مخزون النص.

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 831، 29 نوفمبر 2001.

لقد خشي الفقهاء الخروج عن المصنفات القديمة المختارة لهم لأن التراث احتوى مصنفات جريئة وعقلانية لكنها هُمِّشت، وخشيتهم تلك هي التي حصرت الإسلام في دوائر ضيقة وجعلته كأنه خارج العصر. ومما عَمّق الأزمة على امتداد التاريخ الإسلامي هو إحلال شروحات الفقهاء محل النص فأصبحت عند العوام أعلى سلطة من النص ذاته إذ يكفي أن يتبنى فقيه جملة من الأحكام والآراء حتى يتم ترديدها على امتداد السنين، وتصبح من المعلوم من الدين بالضرورة مع أنها مجرد تفسير إنساني قد يخطئ قد يصيب وينسى المروجون لتلك الآراء حكم الزمان فيها، لأنه بمرور الزمن وتراكم الآراء والأحكام يصعب الحديث عن فهم أصيل/ أوحد للنص، لأنه ما مِنْ فهم إلا وتأثر صاحبه بما قرأ وسمع وعاصر.. فعلى امتداد القرون الخوالي اختلط الإسلام بعادات القبائل وبالخصوص في ملبس المرأة وفي المعاملات وفي النظرة للسلطة التي تتمكن دوما من جلب الفقهاء النافذين لصفها في الوقت الذي تدعو فيه دوما لتحييد الدين عن السياسة.

وإذا تأملنا الخطاب الديني -الرسمي بالخصوص- السائد في العالم الإسلامي وجدناه خطابا غَيْبِويا مُفرِطا مُعَبًّأ بالحديث عن الآخرة والعذاب والصبر والزهد في الدنيا بما هي قيم مجردة يدعمها كَمّ هائل من الأحاديث والآيات. ليس معنى ذلك ألا نتحدث عن تلك القضايا التي لم تكن من ابتكار الفقهاء بل تطرق إليها الإسلام نفسه، بل ما نعنيه هو أن تلك المعاني تُضَخَّمُ على حساب قضايا الحياة، وهي لا قيمة لها ما لم تلامس الواقع المعيش للناس وتؤثر فيه، فماذا يعني اليوم أن يزهد المسلم في الدنيا في الوقت الذي يتحكم فيه غيره من خارج ديانته في ناصية هذه الدنيا ويُطوّعها

يوما بعد يوم من خلال ما يوفره للبشرية من اكتشافات هتكت حُجُبَ المجهول؟

لم يدرك الفقيه المعاصر بعدُ أن القيم التي يدعو إليها الإسلام ليست في ذاتها وإنما في جوهرها الحقيقي عندما تصبح حقائق اجتماعية ملموسة. فماذا يعني أن يتعبد المرء ويحفظ النصوص الدينية عن ظهر قلب وهو غائب عن دنياه؟ والغياب هنا ليس الغياب المادي بل غياب الفعل في المجالات الحديثة، فقد اكتفى الفقيه بإبراز توافق القطاعات الجديدة الناشئة مع الحلال والحرام تماما كمن يختم بضاعة لترويجها. مقابل ذلك الإخفاق البيّن في فقه حياتي معاصر يتواصل الحديث عن شمولية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان. لا يبقى لذلك الشعار الصحيح في أصله من معنى إذا اقتصر دور الإسلام ورواده على مجالات الفقه التقليدية، وإذا اكتفى الفقهاء بمراجعهم القديمة وأصبح البارع فيهم هو الأكثر قدرة على الحفظ والترديد.

إن تجسيد صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان يقتضي أول ما يقتضيه معرفة بالزمان والمكان اللذين يحيا فيهما المسلم كما يقتضي تعاملا جديدا مع النص في ما يتعلق بحكم الزمان. ليس من باب الصدفة أن نجد عند المسلمين القدامى علما كاملا اسمه أسباب النزول حاول ربط الآيات القرآنية بأسبابها مبرزا إن كانت عامة الحكم أم مُقيّدة بحادثة مُعنيّة. وليس من باب الاعتباط أيضا أن يكون في القرآن الناسخ والمنسوخ. وكثير من الذين يتصدرون للفتوى أو يتحدثون باسم الإسلام يفهمون ذلك جيدا، ولهم باع فيه، لكن عند التطبيق يحتمون بالقديم وهو ما يُعيقهم عن تحقيق صلاحية الإسلام لأن تجسيد الصلاحية غير ممكن بأي حال من الأحوال إلا إذا تنزّل الإسلام في البيئة التي يعيشها ويؤثر فيها، ولا

يكون ذلك بمستوى الإقرار فحسب وإنما باستنباط الطرق والمناهج الجديدة التي ستمكننا من إقامة علاقة جديدة مع النص تفصل بينه وبين «الأفهام» التي حلت محله.

وليس من باب الترف أن تقوم أصوات منذ عقود تدعو لتوظيف العلوم الحديثة وخاصة العلوم الإنسانية الجديدة في قراءة النص لإعطائه البعد العصري الذي يستحق، بل هي دعوة ضرورية لأن المسلمين تبنوا على امتداد عقود تأويلات خاطئة ونزّلوها منزلة الإسلام الثابت الذي لا يقبل النقاش أو التأويل، وأيّ خروج عنه يدخل في باب الكبائر.

ولكي نخرج من باب الاتهام بالكبائر إلى أبواب الحياة الواسعة نحن في أمَسّ الحاجة إلى فقه جديد قد نسميه فقه الحرية الذي يسمح للجميع بحرية التأويل والقراءة مع الإقرار بحق الاختلاف وحق التعايش.

إسلام الغرب المتخيَّل [1]

كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر من سنة ألفين وواحد التي ضربت في عمق أقوى دولة في العالم، كانت مناسبة أمام الإعلام الغربي لمناقشة قضايا الإسلام من جديد، فخصصت أغلب وسائل الإعلام ملفات ضخمة حول الإسلام، لم يخرج العديد منها عن القوالب الغربية الجاهزة، وبعضها فقط حاول أن يطرح الأسئلة العميقة للفهم التي تُجنِّب الخلط والقياسات الخاطئة.

لقد حرص الكثير من الإعلاميين والكتاب الغربيين المختصين في الشأن الإسلامي على ربط صورة الإسلام بأسامة بن لادن، وتسابقت وسائل الإعلام إلى تصوير وضعية المرأة في أفغانستان ودرجة الحرية فيه وقراءة طالبان للإسلام عامة من خلال شهادات طالبانيين سُجِنوا عند خصوم طالبان من تحالف الشمال، وطبعا قَدّمت جميع الشهادات صورة قاتمة وسيئة وقَرَوُسْطيّة عن الإسلام. ولاقت تلك الصورة رواجا سريعا بفعل الغطاء السياسي والإيديولوجي الذي رافقها. فمنذ اليوم الأول أعلن الرئيس الأمريكي جورش بوش الابن عن حرب صليبية فأضفى على ما يجري بعدا دينيا لما لذلك المصطلح من شحنة دينية. على الرغم من محاولاته إصلاح خطئه فيما بعد، فإن ذلك لم يُجدِ نفعا لأن الكلمة السيئة أكثر وقعا، والموقف الأصلي في الفكر أكثر تجذرا من الممارسات السطحية أو السياسوية.

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 825، 18 أكتوبر 2001.

وبعد تصريح بوش ورد تصريح مشابه لرئيس الوزراء الإيطالي سيلفيو برلسكوني تَهجّم فيه بدوره على الإسلام عند مقارنته بالحضارة الغربية، مما دفع بالعديد من الهيئات العربية والإسلامية إلى الرد عليه. والجميع يعلم كَمْ تُغذّي تصريحات مماثلة التباغض بين الأديان والحقد بين الشعوب التي تدين بأديان مختلفة.

أما الغطاء الإيديولوجي الذي ترتكز عليه مثل تلك التصريحات فهو التنظير لمقولة صراع الحضارات التي يصبح بمقتضاها الإسلام هو العدو الأساسي (في المجتمع) للحضارة الغربية المتمدنة بعد أن كان عدوها اللدود الشيوعية.

ولئن انطلقت تلك الفكرة من مفكر أمريكي واحد فقد لاقت رواجا عند الذين يبحثون عن عدو وهمي في كل مرة حتى يستعرضوا قواتهم ويبرزوا تفوقهم بالمقارنة مع الآخر. وقد وفّرت التفجيرات المذكورة في نيويورك وواشنطن الأرضية الخصبة لمثل تلك القراءات خاصة وأنها ارتبطت بتنظيم يَدّعي خوض الصراع باسم الإسلام، فالتقطتها بعض الأطراف وجعلتها المثال الحي الذي يُثبت صحة نظريتها، مرتكزة على التعميم وكأن الإسلام هو أفكار بن لادن، وكأن جميع المسلمين ينتمون إلى تنظيم القاعدة.

وقد بدا واضحا من ذلك التوظيف غير البريء المتربص بالإسلام وأهله، فكانت الاعتداءات على المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أوروبا. ولم تجد نفعا محاولات الترميم التي قام بها المسؤولون الأمريكيون والأوروبيون بعد ذلك مثل زيارة المساجد والمراكز الإسلامية. إن مثل تلك الآراء والمواقف وما انجرّ عنها من ممارسات تقود إلى استنتاجات ضرورية وبيّنة في علاقة الغرب بالإسلام.

أولها التعميم في قراءة الأحداث، حيث أنهم ينطلقون من المثال الأسوإ ليصوروه عبر إخراج مُحكَم بمضامين وصور جذابة وكأنه يعبر عن مواقف المسلمين جميعا مع قدرتهم الفائقة على اختيار الأمثلة السيئة في طبيعة أفكارها وفي شكلها وفي حديثها.

ثانيها تضخيم الحالات الفردية التي تُنسَج حولها القصص والأساطير من نوع الرجل المسلم الذي تزوج بغربية واختطف أبناءها بعد أن طلقها، وكأن العالم توقف عند تلك الحالة الفردية-على إنسانيتها-التي تدخل في باب حوادث المجتمع والتي يعجّ بها الغرب حسب ما تبرز وسائل إعلامه وسجلات محاكمه، وهي حالات لا يخلو منها مجتمع. فلماذا تُضخِّم عندنا في الوقت الذي تأخذ حجمها الطبيعي في مجتمعاتهم؟

ثالثها التركيز على أبعاد معينة في النظر إلى الإسلام من نوع وضعية المرأة في بعض الدول الإسلامية واعتبارها منطلق الإسلام وغايته، والانحسار في تلك الرؤية يمنع أصحابه من رؤية الإسلام في بعده الإنساني الحضاري وفي الارتقاء إلى رسالة الإسلام.

لقد أثبتت أغلب النقاشات التي دارت على هامش أحداث الحادي عشر من سبتمبر أن الإسلام المتخَيَّل -والتعبير للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد-هو الذي لا يزال سائدا في الغرب رغم المجهود الجبار الذي بذله عدد من المفكرين الغربيين في السنوات الأخيرة من خلال اشتغالهم على النصوص الإسلامية من جهة، ومع الجاليات المسلمة في الغرب من جهة ثانية، سعيا منهم لفهمها والاستجابة لتطلعاتها وتأطيرها التأطير الذي يمكنها من المحافظة على هويتها مع التفاعل مع الواقع الذي تعيش فيه. لكن بسبب انتشار المواقف الرسمية، وهيمنة التصورات الإعلامية ما تزال أصوات أولئك

المفكرين محدودة التأثير كما ذهب إلى ذلك المفكر الفرنسي المختص في الإسلاميات برينو إتيان[2].

ومما زاد في تعميق صورة الإسلام الـمُتَخَيَّل في أذهان الغربيين هو انتشار إسلام بعض التنظيمات الذي غطى في الإعلام الغربي عن رؤية أي إسلام آخر. لذلك كان السؤال الأكثر طرحا في الملفات الأخيرة هو حول علاقة الإسلام بالعنف، وإن كان هو الحاضن الطبيعي له، وإن كان القرآن يغذي العنف لدى المؤمنين به. وأغلب الذين يطرحون مثل ذلك السؤال لهم غاية في نفس يعقوب. لكن إذا كانت النوايا السيئة والتسرع هي التي تحكم أولئك الذين يطرحون مثل تلك الأسئلة فإن الحكمة لابد أن يتحلى بها المسلمون في الإجابة ليعطوا الصورة الأخرى للإسلام حتى وإن لم تكن القنوات مفتوحة أمامهم كما هي مفتوحة أمام خصومهم. وقد شدني في هذا الصدد جوابان برزا في ملف أعدته صحيفة لوموند الفرنسية حول الإسلام3، فقد سُئِل المفكر محمد أركون عن علاقة الإسلام بالعنف فكان جوابه أن طرح السؤال بهذه الطريقة هو في ذاته صدمة للمسلمين لأنه يصور وكأن العنف نشأ مع الإسلام في حين أن العنف ظاهرة تاريخية وُجِدت مع وجود البشرية ويتواصل في المجتمعات التي تُسمَّى حديثة. وسأل صحفي أمريكي البطل المسلم محمد علي كلاي: «بماذا تشعر وأنت تشارك الإيمان من يقوم بالتفجيرات والعنف؟» وعلى الرغم من مرضه الشديد فقد كان جواب محمد علي في قوة لكماته وإبداعاته التي عرفناه بها فوق الحلبة بسؤال الصحفي: «وأنت بماذا تشعر وأنت تتقاسم نفس الإيمان مع أدولف هتلر؟».

---

2 - كان ذلك في حوار خاص اجريته معه سنة 2001 بمدينة اكس ان بروفانس الفرنسية بعد شهر واحد من احداث الحادي عشر من سبتمبر.

3 - صحيفة لوموند الفرنسية في عددها ليومي 7و8 أكتوبر 2011.

فوبيا الإسلام [1]

الفوبيا هي الرعب الشديد الذي يتحول إلى خوف دائم من شيء ما، وهي حالة مرضية تستبد بأصحابها فيأسرهم الرعب والخوف ويُشّلّ ملكات تفكيرهم، فيحُول دُونَهم و أيَّة رؤية موضوعية للقضايا المطروحة. وفوبيا الإسلام متفشية اليوم في الغرب واستفحلت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. فقد صور الإسلام منذ ذلك التاريخ على أساس انه الخطر الداهم الذي يهدد الغرب، وعملت العديد من الأطراف على تعميق تلك الرؤية لأن الظرف أصبح سانحا والمصالح السياسة تدفع نحو ذلك الاتجاه. لكن ما يهمنا هنا ليس ذلك المرض المتفشي في الغرب فذلك أصبح أمرا طبيعيا لأن صراعات تاريخية لم تُصَفَّ إلى حد الآن، وجراحا استعمارية عميقة لم تُضَمَّد، وبحوثا كيدية تآمرية لم يتم تجاوزها بما يسمح بالتعايش النِّدي والتحاور السليم.

ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أن أحد تقارير المجلس الاقتصادي والاجتماعي الأوروبي شدد «على أن قيام مشروع اقتصادي وسياسي أوروبي موحد يهدف بالأساس إلى حماية القارة الأوروبية من الخطرين الأساسيين اللذين يَلُوحان بوضوح في الأفق وهما القوميات من جهة والإسلام من جهة أخرى[2]». إن ما يهمنا بالدرجة الأولى هو الفوبيا الإسلامية أو الإسلاموفوبيا

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 828، 8 نوفمبر 2001.

2 - نقلا عن نور الدين حشاد، محاضرة غير منشورة ألقاها بمركز جامعة الدول العربية بتونس بعنوان الهجرة في المتوسط اليوم التوجهات الأساسية سنة 2001.

المتفشية في ديارنا وبين ظَهرانَيْنا والتي أصبحت تُعِيق أصحابها عن الرؤية الموضوعية المتعددة الأبعاد. لقد تبين بعد عقود من النقاشات والصراع الفكري الإيديولوجي أن البعض من نخبتنا -نقول البعض من باب التخفيف لأننا لا نعلم نسبته المائوية- يستبد به عداء مَرَضي تجاه الإسلام يجعله عاجزا عن تعقل الأشياء على حقيقتها دون تلك العقدة أو الرهاب -كما يحلو للبعض ترجمة مصطلح فوبيا- لأنه يرى الدين عائقا أمام أي قضية يناقشها. ونجد داخل هذه الفئة صنفين الأول جاهل والثاني «عالم» أو هكذا ينظر إليه جماعة الصنف الأول:

فالصنف الأول تكلّست معلوماته عن الإسلام منذ ستينيات القرن العشرين عندما اطلع على أفكار «ثورية» حول الإسلام، واطلاعه عادة ما يكون أحاديا وشفويا لأنه لا يتحمل مشقة الاطلاع على المصادر الأصلية والرؤى المختلفة التي تتصارع وتتفاعل داخل الدين الواحد.

وما يلفت الانتباه في هذه الرؤية الجامدة أن عددا من مُنظِّريها الأصليين من الغربيين تجاوزوها بحكم اطلاعهم المستمر وإيمانهم بنسبية الأفكار وتطورها، لكن نخبتنا مازالت تتمسك بذات الأفكار الجامدة المتوارثة والتي تتحول في جوهرها إلى رؤية أخلاقية تبسيطية قوامها الخوف من تحريم بعض الممارسات كشرب الخمر والعلاقات الجنسية، فيختزل الخوف عند نخبتنا في هاتين المسألتين ويختزل الإسلام كله في تلك المحرمات التي لا تشكل سوى نسبة ضئيلة جدا من رحابة الإسلام ورسالته. فقد عجز أصحاب هذا الرأي عن بلورة صورة عن الإسلام باعتباره مكونا حضاريا من مكوناتنا بقطع النظر عن جزئيات الحلال والحرام، وعجزهم ذاك هو

الذي جعلهم يتبرؤون في اكثر من مناسبة من إسلامهم وعروبتهم، فيضعون أنفسهم في موضع الـمُنْبَتّ، متناسين أن الشعوب الأخرى التي يعتبرونها نموذجهم الأعلى لها ثوابتها وقيمها التي تعود إليها مهما اختلفت الرؤى والأفكار، وعادة ما تكون تلك المواقف القطعية موازية لجهل مدقع بمبادئ الدين وباتساع آفاقه ومدارسه، فالمثقف داخل هذا التيار تجده يجهل أبسط مبادئ الإسلام وتياراته ومع ذلك عادة ما يقدم نفسه كصاحب نظرية في الدين وفي الإسلام.

أما الصنف «العالم» من هذه الفئة فهو الذي حاول تعميق رؤاه في المسائل الإسلامية لكنه تعميق وفق الأفكار القديمة الـمُسبقَة، فغلبت الأفكار المسبقة وضلّ مداخل التعامل مع الدين فبذل الكثير من الجهد «العلمي» الذي يدخل في باب «إعادة اكتشاف العالم» فراح يبحث في صحة الرسالة من عدمها، و«في الأصول التوراتية للقرآن»، و«في مغالطات أصحاب محمد»، و«تناقض الإسلام في علاقاته بالحقوق»، وجميعها في اعتقادنا مداخل مسبقة النتائج، ولا تجدي نفعا في محاولات تطوير الرؤية للدين والتعامل معه. فماذا ينفع الناس الذين يعتقدون في الإسلام اعتقادا راسخا أن تثبت لهم أن الرسالة القرآنية ليست من اللّه وأن الكلام من وضع الرّسول محمّد؟ وماذا يفيدهم أن تؤكد لهم بعد أربعة عشر قرنا أن هناك أكثر من قرآن؟ أو أن نفحم الخصوم بالقول إنّ القرآن توراتي الأصول؟

ومعضلة ذلك المنهج أنه لا ينتج تفكيرا جديدا منفتحا حول الإسلام بقدر ما ينتج قطعيات جديدة هي بمثابة القطعيات الأصولية المضادة وهي أصولية فكرية جديدة دون ما أنتجه التراث الإسلامي من فكر حول الإسلام، بدءا بالمعتزلة وصولا إلى محمد إقبال. إنها قد تكون دروسا مفيدة لأصحابها في «أركيولوجيا

المعرفة» لكنها لا تقنع الناس والشعوب لأنها ليست المداخل الأسلم للإصلاح. أليس من الأسلم أن ينتقل الصنفان المذكوران من التشكيك في الإسلام والخوف الشديد منه إلى توظيف عناصر القوة فيه باعتبار أنهم لا يؤمنون به كرسالة؟ يبدو الانتقال صعبا لأن رهابهم (فوبيتهم) حالَ دون ذلك.

كثير من المصلحين وقلة من السياسيين -أو أقل من القِلّة- في العالم الإسلامي أدركوا بعد قرون من تجذّر الإسلام أن منهجَ التشكيك لا يزيد إلا في عزل أصحابه عن محيطهم، وحتى العديد من المدارس الإستشراقية تطورت من المسار التشكيكي الأول إلى السعي للفهم قصد بناء الجسور الضرورية بعد سنوات الصراع. وقد قاد ذلك الإدراك أصحابه إلى البحث عن المداخل الأساسية للإصلاح الديني بتوظيف عناصر القوة في الإسلام والابتعاد عن الرؤية الضيقة التي من شأنها تنفير الناس من الإسلام. فيصبح الإسلام، بمداخل الاصلاح تلك، فضاء حضاريا واسعا، كلٌّ يتعامل معه وِفْق المدخل الذي يراه صالحا وينفع الناس في حياتهم مع تغير الأحوال والأزمان، لكن جماعة الفوبيا يرفضون حتى تلك الرؤية الحضارية المنفتحة لأن سجنهم الإيديولوجي يمنعهم من تعقّل القضايا والمفاهيم، فأصبح شأنهم شأن أولئك الذين وصفهم أحد الحكماء بقوله «تشير الإصبع إلى القمر. فلا ينظر الأحمق إلا إلى الإصبع».

الباب الثّاني

بين الديمقراطية والشورى: حسن الإمارة وسوء التدبير

فقه الشورى ومؤسسات الديمقراطية [1]

حين نظّر فلاسفة الأنوار للديمقراطية كانوا يعتقدون أن «اكتشافهم الجديد» سيعُمّ العالم بعد سيرورة من التحولات الاجتماعية والسياسية مثل التي عرفتها بلدانهم إثر صراعات متتالية انتقلوا بموجبها من مرحلة إلى أخرى. غير أن طموح فلاسفة الأنوار لم يتحقق فقد بقيت الديمقراطية حِكرا على بعض الدول ولم تعُمّ باقي بلدان العالم التي واصل قادتها احتكار السلطة والقيام بالانقلابات المتتالية وتغذية المواجهات الدامية التي تقع خارج إطار القوانين والدساتير السائدة.

إنها بلدان تُصنَّف على أساس أنها في المرحلة البدائية للممارسة السياسية وأخفقت في الارتقاء إلى المفهوم الحديث، فمنها من لم يحسم بعد صراع القبيلة التي بقيت الراعي والحاضن لأي ممارسة سياسية، ومنها من ساير الهياكل الحديثة من أحزاب ومؤسسات دستورية لكنه أفرغها من مضامينها فتحولت بدورها إلى قبيلة معاصرة، فحاد بالمفهوم المعاصر عن جوهره وأعاده في الزمن قرونا إلى الوراء.

لا تزال كثير من الخلافات في بلدان عدة تُحلّ على طريقة شيخ القبيلة الذي لا تُردُّ له كلمة ولا يُرفَض له رأي، ولن يقدر على

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 876، 10 أكتوبر 2002 ضمن سلسلة من المقالات في نفس الموضوع كتبتها تحت عنوان كبير «ديمقراطية بلا ديمقراطيين» وتضم السلسلة جميع المقالات الواردة ضمن هذا الباب. وقد ارتأيت تغيير عنوان هذا المقال الذي صدر بالمجلة تحت عنوان «المفهوم والخصوصية».

مواجهته أحد من داخل القبيلة إلى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا. يتصرف خارج إطار أي قانون أو هيئات موازية تُحدِث التوازن الضروري بين السلط. فلا غرابة بعد ذلك أن تبقى حكومات تحكم لمدة طويلة بقانون الطوارئ أو ألاّ يُجَدَّ عملها زمن، فذلك من صميم العادات القبلية الأصلية، فالقبيلة تبقى تهيمن إلى أن تقدر عليها قبيلة أخرى فتصبح الأقوى عن طريق العنف الذي هو سيّد الموقف دائما.

لا أحد من فلاسفة الأنوار كان يعتقد أن ذلك سيتواصل بعد قرنين من فتوحاتهم النظرية -التي تجسدت فيما بعد في تجارب عدة- حول فصل السلطات، والحكم المقيد بقانون، وحكم المؤسسات بدل الأفراد، والهيئات الأهلية/ المدنية المستقلة التي تشكل موازين قوى مضادة للسلطة السياسية تراقبها وترشدها وتُقوّمها عند أي انحراف يخرجها بالخصوص عن القانون والدستور.

ولا أحد من فلاسفة الأنوار أيضا كان يعتقد أن شعوبا أخرى ستضيع زمنا طويلا في البحث عن تأصيل المفاهيم كالنظر في مدى تطابق الشورى مع الديمقراطية، وفي تأليف المصنفات حول فضائل الشورى مقارنة بالديمقراطية، والشورى الملزِمة أو المُخبِرة، وفي روايات عدة معارضة الديمقراطية للإسلام إذْ لا يجوز أَن يحكم الشعب نفسه بنفسه حسب هذه التصورات.

والأغرب من ذلك كله أن النقاش بقي بمثابة الرياضة الذهنية لأن الشورى التي يفضلونها على الديمقراطية لم تطبق على أرض الواقع، ولم تنعم بخيراتها الشعوب فبدت بمثابة الحيلة التي تستعمل لإطالة عمر الأنظمة عبر طبقة من المنظّرين والشراح والبارعين في تحويل القضايا عن مواضعها دائما عبر استعمال العِلم والشرع والتراث والتاريخ والأمثلة والعبر. يتحصنون بترسانة متينة من النصوص،

يحاجّون بها خصومهم ويقنعون بها الكثير من المسلمين الذين ليست لهم القدرة على الاطلاع والمناظرة.

إن فلاسفة الأنوار لو قدر لهم تقييم ما يحدث في بلدان عدة باسم نظرياتهم سيصابون بالدهشة من قدرة البعض على تضخيم مصطلحات الشورى والديمقراطية والحرية والاستقلالية مقابل الخواء الواقعي السائد. ثمة قدرة «عالمثالثية» وعربية بالأساس على تحويل نظريات الآخرين وتجاربهم الناجحة والناجعة إلى أدوات للمناورة والتضليل.

فإذا كانت شعوب أخرى تستلهم تلك التجارب لتقييم تجاربها الخاصة القريبة منها فإن العرب بارعون في إفراغها من مضامينها وتحويلها إلى تجارب فاشلة ونقمة على الشعوب بأسرها. وتلك القدرة هي التي تفسر العجز عن تجسيد الديمقراطية على أرض الواقع رغم كثرة النصوص والتجارب، فلا الأنظمة الإيديولوجية «التقدمية» نجحت في أن تتحول إلى نموذج ديمقراطي يغري، ولا الأنظمة التي حكمت باسم الإسلام وتحرض على تطبيق الشرع، ولا الأنظمة التي حرصت على أن تكون جسرا بين عالمين، العالم الإسلامي والعالم الغربي. جميعها فشلت في إرساء الديمقراطية والسبب أن الديمقراطية تتطلب دقة المفهوم وصدق النية ووضوح رؤية الحكم وجميعها شروط لم تتوفر. فالمفهوم عادة ما يُعَوَّم في التعريفات / الشعارات الفضفاضة ثم يُكَبَّل بترسانة قانونية تتنافى مع المبادئ التي قام من أجلها ومع الدساتير التي تبدو في ظاهرها غاية في الديمقراطية. والنية الصادقة تبدو غير متوفرة باعتبار أن المبدأ الأساسي هو المناورة وكسب الوقت بالحيل تارة، وبالاستخفاف بعقول الشعوب طورا، وبالترهيب أحيانا كثيرة. فالحيلة أصدق

عندهم من المبادئ، لأن العبرة عندهم ليست في أنظمة ديمقراطية جيدة وإنما في أنظمة دائمة.

أما عن وضوح الرؤية فحدث دون كلل، فجميعهم يعملون بمبدأ التجربة والخطأ فيناقضون اليوم ما قرروه بالأمس، وكم من تجربة تم اتباعها سنوات ثم في الأخير يكتشفون تهافتها وفشلها فيلجؤون إلى نقيضها دون محاسبة من أحد أو اعتذار منهم.

يوجد خلل أساسي على أكثر من صعيد يمنع قيام ديمقراطية فعلية لأن الديمقراطية تحتاج إلى ديمقراطيين، فيهم من الصفات ما يُنجح التجارب الديمقراطية وذلك مطلب أخر.

«الفريضة الغائبة» [1]

حين انتقلت البشرية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد بقانون كان ذلك ثورة عارمة في العلاقات الاجتماعية والإنسانية معا، وقد أخرجت تلك الثورة البشرية من مرحلة إلى أخرى، مرحلة السلطة المطلقة التي تأتي باسم الإقطاع أحيانا، وباسم الدين أحيانا أخرى، وباسم العائلات المالكة ذات النفوذ الواسع مرات أخرى.

وفي كل تلك الأنظمة يتصرف الفرد خارج إطار أي محاسبة فلا معارضة تنتقِد، ولا مؤسسات تحاسِب، والخلافات تُفَضّ عادة بالعنف، وتحسمها القوة. فمن يتجرأ على الخروج على السلطة يكون مآله التهميش والإقصاء ثم التصفية إذا أبرز قدرا من الصمود الإضافي. فلا غرابة في مثل ذلك الوضع أن تكون السلطة في مواجهة التمردات. فما تكاد تنتصر على تمرد حتى تواجه آخَرَ باعتبار أن الناس لا يجدون ملاذا لإبلاغ مطالبهم وتحقيق تطلعاتهم، فيضطرون إلى التمرد والثورة، عساهم ينجحون في الوصول إلى ما يطمحون إليه من عدل ومساواة.

ومن حسن حظ البشرية أن منها من أدرك أن المواجهات الدامية والحروب الأهلية تؤدي إلى تدمير الإنسان واستنزاف الثروات، فقاد ذلك الوعي إلى بروز أنماط أخرى من الحكم تقوم على مبادئ الحق وحكم المؤسسة والفصل بين السلطات والتداول على السلطة، وقد

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 877، 17 أكتوبر 2001.

حقق ذلك الحكم قدرا هاما من الاستقرار ومن الكرامة الإنسانية، فكان مبدأ المساواة أمام القانون الذي لم يكن سائدا من قبل حين كان التمايز الطبقي والعبودية تسود في العديد من المجتمعات.

وجاذبية النظام الجديد أغرت العديد من الشعوب الأخرى التي سعت إلى تجسيده، فقامت فيها نخب جعلت همها الأساسي الديمقراطية، وعارضت أنظمة بلدانها التي لا تطبق الديمقراطية ولا تعرف لها سبيلا، ومن تلك النخب من وصل إلى السلطة، ومنهم من عجز لكن تجاربهم سواء في السلطة أو في الأحزاب المعارضة أو في الهيئات المدنية بينت أن لهم ديمقراطيتهم الخاصة.

وهناك في المقابل من يسعى إلى ديمقراطية شكلية لا قواعد لها ويُفرَغ فيها القانون من مضمونه من خلال العوائق اللادستورية التي توضع أمامه، أو بالأساليب الردعية التي ترمي بالقانون عرض الحائط.

فالقانون يُمكِن أن يتحول إلى مدخل للسيطرة على المنظمة أو الحزب أو السلطة، فهناك فئة بارعة في سَنّ القوانين على المقاس تجعل الفرد أعلى سلطة باعتباره يحتكر جميع السلطات، فيمكنه أن يسير كيفما يشاء في إطار ما يضبطه القانون دائما، والقانون يُسَنُّ مرنا حتى يمكن تأويله فيُفسِّر حسب المرحلة والرغبة.

وإذا بلغنا تلك الدرجة العالية من تأويل القانون تماهينا مع جميع الممارسات السلطوية باسم القانون، فيصبح بإمكان صاحب القانون أن يُحوّل الانتخاب الذي هو مبدأ أساسي من مبادئ الديمقراطية إلى تعيين حسب ما يقتضيه القانون فيختار أعضاءه ممن يأنس فيهم انصياعا...ولا يعنيه بعد ذلك إن كان القانون الداخلي يَنُصّ على الانتخابات.

فتحقيق الأهداف أهم من تجسيد القانون، وباسم القانون يمكن أن يصبح الفرد أعلى من المؤسسات القائمة الذات، فلا يمكنها أن تُقِرّ قرارا مخالفا لما يراه صاحب الأمر والنهي. فالمؤسسات القائمة وِفق القانون تصبح أدوات للتزكية وهياكل صورية تدخل في باب ما لا يتم الواجب به فهو واجب. فبما أن القانون يقتضي توفير المؤسسات يتم توفيرها شكليا مَعَ تحويلها عن أهدافها.

وباسم القانون يمكن أن يتم الإقصاء خارج إطار القانون. وعادة ما يطال الإقصاء جميع المخالفين في الرأي أو الناقدين الذين يتحولون فجأة من رفاق درب إلى «صيادين في الماء العكر» وجميع عمليات الإقصاء تفسر على أنها عمليات تطهير. لذلك تخفق المنظمات في تجسيد أساس آخر من أسس الديمقراطية هو التعايش داخل نفس السقف مع الاختلاف والاحتكام إلى القانون عند الاقتضاء. ذلك «الإقصاء القانوني» هو الذي ولّد ظاهرة التفريخ الحزبي والمنظماتي الذي يعيق بناء تكتلات قوية تتحول إلى موازين قوة جادة.

ومثلما نجد إقصاء خارج إطار القانون نجد مقابله ارتقاء خارج القانون، فكثيرون هم الذين حرقوا المراحل فوصلوا بين عشية وضحاها إلى أعلى المسؤوليات في حين أن القانون يقتضي الخبرة والكفاءة، والأقدمية في الانتماء والتدرج في المناصب، وعادة ما تغيب كل تلك الشروط لتحُلّ محلها عناصر أخرى من نوع الولاء والإخلاص والخدمات الجانبية. عندما نطرح مسألة احترام القانون ندرك جيدا أن لا «مثالية» ولا «أخلاقوية» في العمل السياسي فحتى في الديمقراطيات الحديثة يتم استعمال الحيل والمناورة والتكتيك وجميعها وسائل سياسية قديمة العهد، لكن سيطرة مثل تلك الأساليب لا تعني دوس القانون أو انعدام الأخلاق في العمل السياسي.

وكثير من النخب التي تتصدر التسويق للديمقراطية نجحت في جرّ من حولها إلى ذلك التمشي فأصبح هو الأصل وبات من يطالب بعكسه هو الشاذ. وكان من المفروض أن تدفعهم قواعدهم المعلنة عن الديمقراطية إلى احترام القانون لأنه الخطوة الأولى على درب المؤسسات لكي يصبح القاعدة العامة، ولا يبقى بمثابة «الفريضة الغائبة» التي يؤمن بها الجميع ولا تتحقق.فهل نتساءل بعد ذلك لماذا عجزنا عن الوصول إلى الديمقراطية؟

من الرعية إلى المواطنة [1]

لا يَكِلّ الإنسان من البحث عن مصير أفضل فمنذ أن خُلِقت البشرية والإنسان يكدح من أجل تحقيق إنسانيته، فكانت الحروب من أجل ذلك وكانت الصراعات الداخلية وكانت السجون والمنافي وأشكال التعذيب وكانت المعاناة الإنسانية في شتى مظاهرها.

وقادت تلك المعاناة التاريخية المستمرة إلى نتائج مختلفة لدى الشعوب فمنها من توصل إلى ضمان الحدود الضرورية للاستقرار السياسي بما يضمنه من حقوق وعلاقة أفقية بين السلطة والفرد، ومنها من هو في منتصف الطريق بين استقرار مؤقت وصراعات تلغي ما سبقها من مكاسب، ومنها من لا يزال يتخبط في مواجهات جعلت حقوق الإنسان وكرامته في الدرك الأسفل. وفي مثل تلك الصراعات تسحق السلطةُ الفردَ فتجعله مجردا من أي حقوق، فاقدا لأية كرامة.

وقد بات واضحا من خلال التجارب المتعددة أنه لا استقرار في مسيرة الشعوب ولا كرامة للفرد دون سيادة المواطنة كمفهوم أساسي لأي بناء ديمقراطي وتنموي.

والتجارب العربية «التقدمية» أو التي قدمت نفسها على أنها كذلك غَيّبت مفهوم المواطنة، لأن الدولة عندها قبل الفرد فغيبت الفرد ومن ثمة الديمقراطية، مرة باسم الوحدة لأن الوحدة أهم من

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 878، 24 أكتوبر 2002.

الأفراد ومطالبهم الديمقراطية، ومرة أخرى باسم الاشتراكية لأن الاشتراكية ضرورة قبل حقوق الفرد، فكانت تلك التجارب سيئة في تحقيق كرامة مواطنيها التي قامت من أجلها ثوراتها كما يدعي قادتها وروادها المتشيعون لتلك التجارب. فالدولة ابتلعت الفرد فسحقت شخصيته وحطمت كرامته وجعلته إما وقودا لثورتها المزعومة أو مبايعا في حزبها أو «بيدقا» في هيكلها.

لقد عجزت التجارب السياسية العربية عن تحقيق المواطنة بما هي مفهوم عصري يقوم على مبادئ الحقوق والمشاركة السياسية. صحيح أن هناك تطورا نسبيا حصل في العقود الأخيرة في عدة بلدان عربية انتقل بموجبه «منظرو السلطان» من الحديث عن «العامة والدّهماء والغوغاء والرعيّة» إلى الحديث عن المواطن والحقوق. وصحيح أيضا أن عديد البلدان العربية عرفت تجارب سياسية بدت فيها المشاركة وكأنها أمر واقع، وفتحت فضاءات أمام المواطن لم يكن يعرفها من قبل.

كل ذلك صحيح، لكن جميع تلك التجارب تبدو على «كف عفريت»، كما تروي الأسطورة يمكن أن تمحي في لمح البصر متى حرّك «العفريت» كفه يمينا أو شمالا فمجرد «مرسوم عليّ» يمكن أن يلغي تجارب سنوات بحالها ويجعل الفرد فاقد للإرادة.

وأمام إلغاء مماثل لا الهيئات ولا الأحزاب والمنظمات يصبح لها وزن، ولا الفرد قادر على اللجوء إلى هياكل تقتص له وترجع له حقه المسلوب فالخلل الدستوري السائد في العالم العربي جعل التجارب فوقية ممركزة في يد واحدة.

ومع تواصل ذلك الخلل عمدا يصعب الحديث عن مواطَنة أو عن تجارب نابعة من إرادة المواطَنة، فالمواطنة هي الحقوق الفعلية المعيشة قبل القوانين البيروقراطية المنمقة التي لا يتجسد الكثير منها على

أرض الواقع، والمواطنة هي أيضا المشاركة الفاعلة التي تمكّن الفرد من اللجوء إلى هيئات مستقلة متى حصل خرق للإرادة الشعبية العامة والتلاعب بها، وذلك المستوى لم نرتق إليه.

والمواطنة بما هي تراكم في الحقوق من التجارب والأجيال المتعاقبة تقتضي ضمان كرامة الفرد وهو مبدأ أساسي دونه لا يمكن بناء شعب فاعل ودولة ذات سيادة وتنمية دائمة. وتبدو الحقوق السياسية عنصرا واحدا من عناصر الكرامة فمعها لابد من ضمان الحقوق الدنيا للفرد من صحة وتعليم وتغطية اجتماعية ورعاية قانونية.

أي ملجأ يلجأ إليه الإنسان حين تُغتَصَب حقوقه؟ كثيرة هي التجارب في الوطن العربي التي اختصت في سحق كرامة الإنسان، فالمواطن الجيد في تصورها هو الذي يبقى نصف شبعان ونصف متعلم وغير مُطّلِع على حقوقه الدنيا حتى لا يطالب بها، لذلك تعمل على تجهيله من هذه الناحية حتى يبقى في الوضعية التي هو عليها فهي مُريحة للأنظمة تعمل على تأبيدها. وتأبيدها قد يكون بابتكار وسائل في سحق الكرامة والحديث عن تلك الوسائل في العالم العربي يملأ «مجلدات».

ثمة الوجه الآخر للمواطنة وهو حب الوطن لأن الإنسان لا يمكن له أن يعيش مواطنته كما يجب دون أن يشعر بأنه ينتمي إلى وطن يحبه ويضحي من أجله. ومن المحزن أن هذه المعادلة فُقدت في العقود الأخيرة في عالمنا العربي في حين كان ذلك الشعور هو المحرك الأساسي أثناء الإستعمار الذي حفز المواطنين على القتال والتضحية والاستشهاد من أجل أوطانهم.

وسبب تراجع ذلك الشعور هو فشل التجارب السياسية التي حصرت الوطنية في الحزب الحاكم أو في العائلة المالكة أو

في القبيلة المهيمنة أو في القائد الملهم. تم تضييق مفهوم الوطن في تلك المستويات التي تصبح بمثابة الكنائس المعاصرة توزع صكوك الوطنية على من تشاء، فكم من وطنيين مخلصين حوكموا بتهمة الخيانة العظمى، لأنهم عارضوا سياسة الحزب أو القبيلة أو الفرد. إن هذا الربط الآلي بين السلطة الحاكمة والوطن هو الذي دفع بالكثيرين إلى كره أوطانهم، وجعل بعضهم يَنشُد الهجرة والبعض الآخر يعمل على تدمير كل ما هو عمومي نقمة على السلطة. والتدمير يتخذ عدة أشكال منها المباشر الذي تبرز نتائجه في الحين ومنها الصامت يتجسد في قلة الإنتاج المتعمد.

كثير من الذين أخذتهم جاذبية المصلحة والمنفعة، ومن الذين كبلتهم المشاغل العملية الضخمة قد يرون ألا طائل من وراء حديث مماثل باعتبار أن المسائل مرتبة، وأن الفرد لن يقدر على اكتشاف العالم من جديد، لكن هؤلاء الذين يبشرون بالقدرة الجديدة يتناسون دائما أن المسألة مسألة تطور أمة وليس مصالح وغنائم ذاتية وأن الأمم لا تنهض إلا على أسس ثابتة يتم التنظير لها مسبقا وتكون المواطَنة في أولها.

إن تغييب القضايا الجوهرية هو الذي جعلنا غير قادرين على مجابهة الأمم الناهضة في حين أننا نحلم بالنهضة منذ قرون من الزمن.

"جينات التسلّط" [1]

ثَمّة مسائل في فكرنا السائد بحاجة إلى تفكير عميق بعيدا عن النشاط اليومي الذي يبتلع الإنسان ويُعيقه عن المراجعات الضرورية لفكره وممارساته والأمر يشمل الأفراد والهيئات معا.

المسلَّمة التي ننطلق منها والتي هي بادية للعيان هي أننا عجزنا طوال نصف قرن من استقلال بلداننا عن تحقيق الديمقراطية على أرض الواقع على الرغم من أنها كانت مطلب العديد من السياسيين[2].

ذلك الإخفاق المستمر في الوقت الذي نجحت فيه شعوب أخرى كانت أكثر منا تخلفا وقمعا في إرساء تجارب ديمقراطية يفرض علينا أسئلة ومراجعات ضرورية. وأول سؤال جوهري - قد يتضمن عنصرية تجاه ذواتنا لكنه ضروري للتشخيص- هو ما دمنا قد عجزنا عن تحقيق الديمقراطية فهل نحمل جينات التسلط غير القابلة للاستئصال؟

والجواب عن هذا السؤال يجب أن يكون بعيدا عن «المؤامرة الكونية» وعن «الهجمة الصهيونية الإمبريالية» على الوطن العربي وعن «الأمة الواحدة ذات الرسالة الخالدة» وعن «لا يصلح حال هذه

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 879، 31 أكتوبر 2002.

2 - أحداث 9 أفريل 1938 هي عبارة عن مظاهرتين نظمتا بالعاصمة تونس للمناداة بالحرية وتحديدا بـ «برلمان تونسي». خرجت إحداهما من ساحة الحلفاوين بقيادة علي البلهوان والأخرى من رحبة الغنم يقودها المنجي سليم. وخرجت المرأة التونسية في تلك المناسبة للتظاهر لأول مرة. سقط العشرات برصاص الاحتلال الفرنسي وأعقبت ذلك حملة قمعية واسعة شملت قيادات الحركة الوطنية آنذاك. يتم الاحتفال بعيد الشهداء في يوم 9 أفريل الذي أصبح عيدا وطنيا ويطلق على هذه المناسبة اسم عيد الشهداء.

الأمة إلا بما صلح به أولها» فتلك المقولات/ الشعارات أعمتنا عن رؤية الواقع كما هو وعلى استشراف المستقبل وعلى مقارنة السائد في أنظمتنا السياسية بشعوب أخرى.

إثبات إن كان التسلط جينيا عندنا يحتاج إلى تحاليل مخبرية ليست من اختصاصنا، لكن الثابت مع غياب مثل ذلك التحليل الطبي هو أننا توارثنا ممارسات سلطوية أصبحت هي القاعدة، وما عداها هو الشاذ الذي يُحفَظ ولا يُقاس عليه مثل النصوص السمحة والنوايا الحسنة وشجاعة الشجعان الذين سعوا طوال تاريخنا إلى مقاومة البطش والظلم حتى وإن كلف ذلك البعض منهم حياتهم. والقاعدة السائدة تبرز أننا نتشرب منذ تربية العائلة والمدرسة والقبيلة عادات التسلط لنمارسها فيما بعد عندما تسند إلينا سلطة ما مهما كان حجمها ومجالها.

ذلك الموروث هو الذي حوّل التجارب الاشتراكية التقدمية إلى مغانم للحزب وكوادره في بلدان تتوفر على ثروات طائلة، والى سجون للمعارضين أسوأ من سجون القرون الوسطى، كما حوّل الليبرالية بما هي مسار تنموي يقوم على الحرية الفردية وفق ضوابط وقوانين طبيعية إلى ليبرالية وحشية في جانبها الاقتصادي مبتورة من فوائدها السياسية باعتبارها غيبت الحريات السياسية والفردية وحقوق الإنسان عامة.

وقد حوِّلَ الدين -في كثير من التجارب- من قيم إنسانية سامية إلى منهج للتكفير ورغبة في الانتقام وإقامة الحدود أو حسب الموضة الجديدة إلى مجال للمزايدة بين الأنظمة من جهة والجماعات الدينية المتصارعة معها من جهة أخرى، فأُفرِغ الدين في كلتا الحالتين من مضامينه.

حدث ذلك عندنا في مستوى المذاهب الكبرى وحتى في مستوى الهيئات التي أسسها أصحاب التجارب الديمقراطية للمحافظة على الديمقراطية وحمايتها من التلاشي والذوبان، فقد تحول الكثير منها إلى هياكل خاوية على عروشها مُفرَغة من أي مضمون سوى الوجاهة وكثرة السفرات والإثراء خاصة مع انتشار تمويل الأنشطة والندوات من قِبَل هيئات غربية مُعيّنة تعمل على تنمية الديمقراطية وحقوق الإنسان في البلدان التي عجزت عن تحقيق ذلك بمفردها.

وأغلب الأحزاب تحولت إلى ما يشبه الملكية الخاصة يرفض قياديوها التزحزح عن أمكنتهم حتى وإن بقي الواحد منهم في حزبه مع عدد محدود من الأنصار.

والديمقراطيون لا يرون مانعا أخلاقيا أو سياسيا في التلون حسب المرحلة وفي العمل مع "مدارس" متناقضة، ولهم ما يبررون به ذلك التقلب مرة باسم التكتيك الذي يفرض ذلك، ومرة ثانية باسم المصلحة التي تحل محل المبادئ، ومرة ثالثة باسم العداء الإيديولوجي المستحكم الذي يستبد بالمرء حتى يجعله يبرر التحالف مع «الشيطان» لمقاومة الخصم. ومثل تلك التحالفات والتبريرات تقود إلى رفض المختلف حتى من داخل الدائرة الضيقة، فتُكال له جميع التهم من خائن إلى تحريفي إلى مرتد.

إن جميع تلك الممارسات التي تعيقنا عن بناء الديمقراطية لها جذورها الفكرية والاجتماعية فليس من صدف التاريخ أن تتغير الشعوب والأمم التي عانت من أنظمة تسلطية، لكنها نجحت في تحقيق تجاربها الديمقراطية الجديدة حسب الموازين الجديدة وما اقتضتها من مفاهيم جديدة أيضا، في حين نبقى نحن نراوح مكاننا.

إن عجزنا المتواصل عن بلوغ الديمقراطية الفعلية -وليست الشكلية كما بينا خصائصها سابقا- يؤكد حاجتنا إلى مراجعات جذرية لجميع المفاهيم التي سادت عندنا خلال عقود الاستقلال والتي لها جذور تمتد إلى قرون خلت.

إن التسلط ليس في جيناتنا، لكنه عشّش في أذهاننا من شدة التراكم التاريخي لأزمة السلطة عندنا. فمنذ أن حوّل معاوية بن أبي سفيان السلطة إلى ملك عضوض وصولا إلى إقدام يزيد بن معاوية على قتل الحسين بن علي، منذ ذلك التاريخ إلى اليوم بقيت السلطة في ديارنا غير قابلة للحل إلا بالصراع والانقسام والمواجهة، وبقي النافذون منا على جميع الأصعدة يتوارثون فن التسلط حتى وإن غلف بمؤسسات حديثة كالبرلمان والأحزاب، فسطوة الحجاج وسيوف يزيد التي حكمت في الرقاب غطت على صراخ الأحرار الذين بقوا منذ ذلك الزمان ينتظرون ديمقراطية قد تأتي.

حسن الإمارة ... وسوء التدبير [1]

يقف المرء مشدوها أمام بعض النصوص القديمة لما احتوته من حكمة وحسن معالجة للأوضاع السياسية، ومن نصائح ثمينة للحاكم والمحكوم، وقد أبدع ثلة من الكتاب العرب في تشريح الحكم الظالم وعواقبه على الشعوب والأوطان وإن كان الوطن مفهوما حديثا. ولم يقتصر دورهم على التشريح بل تجاوزوه إلى الاقتراحات حول حسن الإمارة. ومنهم من استعمل الأسلوب المباشر، ومنهم من اكتفى بالرمز، وكان همهم جميعا الحكم العادل والصالح وفق مفاهيم زمانهم. وتلك النصوص عندما تقرؤها مع فارق الأزمان واختلاف الأوطان وتعدد التجارب السياسية تبدو وكأنها كتُبت اليوم. فالسلطة هي السلطة مع مرور الأزمان تستعمل نفس الآليات وتحركها نفس الدوافع. والبشر هم البشر يرنون عادة إلى تحكيم أهوائهم وغرائزهم قبل احترام قيمهم -إن وجدت عندهم- وقوانينهم أو شرائعهم. فمنذ اليونان ورغبتهم في تنظيم المدينة وتطلع فلاسفتهم إلى المدينة الفاضلة والبشرية تبحث عن علاقة أسلم بين الحاكم والمحكوم، والتاريخ الإسلامي لم يشذ عن المسار البشري ... فكانت مسألة الحكم هي المسألة المركزية في ذلك التاريخ الذي عرف ثورات وتنظيمات سياسية وثوارا وأبطالا وكتابا مبدعين في هذا المجال. كما عرف إمارات صالحة لم تعمر طويلا وأخرى «أبدعت» في الحكم الفردي.

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 880، 7 نوفمبر 2002.

يُعَدُّ أبو حيان التوحيدي من أهم من خلّف في التاريخ الإسلامي نصوصا سياسية تصلح لأن تكون محل نظر من الحكام ومن المحكومين الذين يناضلون من أجل حكم أفضل... ويحسن بنا ونحن نتناول قضايا الديمقراطية والديمقراطيين أن نتأمل نص «حكمة المعتضد» الذي أورده التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة.

«رفع إلى الخليفة المعتضد أن طائفة من الناس يجتمعون بباب الطاق، ويجلسون في دكان شيخ تبان، ويخوضون في الفضول والأراجيف وفنون من الأحاديث. وفيه قوم سراة وأهل بيوتات سوى من يسترق السمع منهم من خاصة الناس، وقد تفاقم فسادهم وإفسادهم. فلما عرف الخليفة ذلك ضاق ذرعا وحرج صدرا وامتلأ غيظا، فدعا بعبيد الله بن سليمان ورمى بالرقيعة إليه وقال: انظر فيها وتفهمها. وشاهد الوزير من تَربُّد وجه المعتضد ما أزعج ساكن صدره وشرد آلف صبره فقال: تتقدم يا أمير المؤمنين بأخذهم وصلب بعضهم وإحراق بعضهم وبإغراق بعضهم، فإن العقوبة إذا اختلفت كان الهول أشد والهيبة أفشى والزجر أنجع والعامة أخوف. فقال المعتضد وكان أعقل من الوزير: والله قد بردت لهيب غضبي بفورتك هذه، وما علمت أنك ستجيز هذا في دينك وهديك ومروءتك. ولو أمرتك ببعض ما رأيت بعقلك وحزمك لكان من حسن الوزارة ومبذول النصيحة والنظر إلى الرعية الضعيفة الجاهلة أن تسألني الكف عن الجهل، وتبعثني على الحلم، وتحبب إليّ الصفح، وترغبني في فضل الإعفاء عن هذه الأشياء. وقد ساءني جهلك بحدود العقاب وبما تقابل به هذه الجرائر، وبما يكون كفئا للذنوب. أما تعلم أن الرعية وديعة الله عند سلطانها وان الله سائله عنها كيف سستها؟ ولعله لا يسألها عنه، وان سألها فليؤكد الحجة عليه منها، ألا تدري أن أحدا

من الرعية لا يقول ما يقول إلا لظلم لحقه أو لحق جاره، وداهية نالته أو نالت صاحبا له؟ وكيف نقول لهم كونوا صالحين أنقياء مقبلين على معاشكم غير خائضين في حديثنا والعرب تقول في كلامها: غلبنا السلطان فلبس فروتنا وأكل خضرتنا. وحنق المملوك على المالك المعروف وإنما يحتمل السيد على صروف تكاليفه ومكاره تصاريفه إذا كان العيش في كنفه رافعا والأمل فيه قويا والصدر عليه باردا والقلب معه ساكنا».

يصلح هذا النص لأن يكون وثيقة لجميع الديمقراطيين والمستشارين والناشدين لحكم أحسن، فبينما يحث الوزير المستشار على العنف والتعذيب لكل من تجرأ على التعبير عن رأيه، كان الخليفة أكثر حكمة، فلقنه درسا في حسن الإمارة... وفي دوره كمستشار لابد أن يبرز جزءا من الأخلاق والقيم يستوجبها منصبه. ثمة فارق بطبيعة الحال بين العصر الذي عاشه الخليفة المعتضد و عصرنا الحالي الذي سادت فيه مفاهيم القانون والمؤسسات والحقوق والمواثيق والهيئات الدولية. لكن مع تلك الفوارق فان أصول الحكم هي نفسها، لذلك فان تجسيد الديمقراطية يقتضي تجنب وزراء ومستشارين ومعارضين وديمقراطيين من فئة عبيد الله بن سليمان وما أكثر تلك الفئة في الأوساط الديمقراطية، كما تقتضي الديمقراطية حكاما من فئة المعتضد بإمكانه البطش «بالرعية» (المفهوم القديم) دون أن تمنعه قوة، لكن دينه ومروءته وقيمه منعته من ذلك.

ينقصنا أن تسود عندنا تلك القيم الضرورية في السياسة ما بعد السياسة الميكيافيلية السائدة التي لابد أن يضاف إليها احترام القانون من الجميع حكاما ومعارضين ومحكومين.

أصولية الخوارج في الدين والسياسة [1]

روى فولتير في «زاديك أو القدر» قصة معبرة تصلح لأن تكون مجالا للتدبّر. كان جدل كبير قائما في بابل منذ خمسة عشر قرنا يقسم الإمبراطورية إلى طائفتين متعصبتين إحداهما تؤكد أنه لا يجب الدخول أبدا إلى معبد «مثرا» (إله النور وحامي الحقيقة عند الفرس في مذهب المانوية) إلا بالساق اليسرى أما الطائفة الأخرى فتمقت هذه العادة ولا تدخل المعبد إلا بالساق اليمنى. وكان الجميع ينتظر يوم الاحتفال الرسمي بالنار المقدسة لمعرفة أي الطائفتين سيفضلها صديق Zadig، وكانت الأنظار متجهة نحو قدميه والمدينة بأسرها مضطربة ومشدودة إلى الحدث.

دخل زاديك المعبد ضاما قدميه إلى بعضهما ثم برهن بواسطة خطاب مؤثر أن رب السماء والأرض لا يعطي أهمية للرجل اليسرى أو اليمنى لأنه لا يفضل أحدا على آخر[2]. لا يمكن الوصول إلى المرحلة الديمقراطية دون تجذر ثقافة تحتية أساسية تمكن أفراد المجتمع من التعايش وفق مواثيق وقوانين يضبطونها فيما بينهم تقر بحقوق الجميع دون مصادرة أو قمع أو إقصاء وتهميش.

وأساس تلك الثقافة الديمقراطية هو الوفاق الذي يعد مصطلحا سحريا في الديمقراطية المعاصرة لأنه هو الذي يمكّن من التعايش بين

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 881، 14 نوفمبر 2002.

2- اخذ النص من كتاب محمد اليعلاوي: مفاتيح الترجمة ص 94 ط 1- 1988

الفرقاء والتعاون والتداول داخل الدولة الواحدة والوطن الواحد.

وقصة «زاديك» مع قومه تبرز خطورة ثقافة التعصب المبنية أساسا على الاعتقاد الخاطئ الذي يقود إلى الصراع والقطيعة ويدخل البشرية في صراعات تدوم قرونا دون جدوى، وهي صراعات لا هدف من ورائها سوى تلبية كبرياء ضائع أو التطلع إلى تجسيد أفكار طوباوية لا تتحقق إلا في أذهان أصحابها.

والتاريخ الإسلامي لم يشذ كثيرا عما كان سائدا في بابل من اختلاف هامشي فمنذ أن اختلف علي ومعاوية حول نمط الحكم وخروج الخوارج عنهما كانت بلورة الرؤية الراديكالية الإقصائية التي تفننت في التكفير والإقصاء... والتي تواصلت من قبل الحكام والمحكومين وامتدت الثقافة الخوارجية طوال القرون لتعيق بناء أي عمل ديمقراطي دائم على أسس ثابتة...

فالخوارج لم يقبلوا مبدأ التحكيم -وان كانت أفشلته مناورة عمرو ابن العاص- باعتباره مبدأ وفاقيا تم التوصل إليه من قبل القطبين المتصارعين. ورفض ذلك المبدأ جعل «الخروج» هو المبدأ الأساسي في كل عمل سياسي وفي علاقة السلطة بالمجتمع.

فالمجتمع خارج بطبعه عن السلطة يعتبرها غير شرعية ولا تعبر عن رغباته وأفكاره وطموحاته. والخروج المجتمعي نوعان: خروج صامت يبدو فيه الناس وكأنهم يوافقون السلطة في العلن ويهتفون باسمها ويشيدون بإنجازاتها، لكنهم يحقدون عليها في السر ويعملون بكل الوسائل لتحطيمها من خلال «التدمير الصامت». أما الخروج الثاني فهو خروج علني يعمد فيه أصحابه إلى مواجهة الحكم بالعنف. وبعد أن يفقدوا جميع إمكانيات التعبير والتنظيم كوسائل للتغيير، يصبح العنف هو الملاذ الوحيد. ويجدون لهم مبررات نظرية

عديدة، ويتجذر ذلك العنف كلما مورس قمع وتعذيب أكبر من السلطة على الفئات المؤمنة به لأنهم ينتقلون من العنف إلى الرغبة في الانتقام والقصَاصَ فيدخل الوضع بأسره في دوامة مفرغة تخرج منها السلطة عادة منتصرة باعتبار ما تملكه من ترسانة كبيرة مقارنة بالذين يواجهونها.

والمجتمع خارج عن بعضه البعض على الرغم من مظاهر الوحدة الظاهرة تقسمه الصراعات الهامشية القبلية والجهوية والسياسية وغيرها وهي تتمظهر جميعا في حدة المواجهات التي تطفو على السطح بين الحين والآخر وفي رغبة الانتقام وفي جرائم الشرف وفي العنف اللفظي والشخصية المستنفرة [3]. فالاستنفار المتواصل يجعل المرء مستعدا بين الحين والآخر لارتكاب العنف بمختلف أنواعه، والإستنفار يعيق بناء ديمقراطية واقعية ودائمة.

والتنظيمات والأحزاب خارجة عن بعضها البعض، فالعقلية الخوارجية المتأصلة هي التي تمنع الأحزاب من النمو الجماهيري والتراكم النوعي المنشود كما تمنعها من الالتقاء والعمل سويا للتحول إلى جبهة في وجه السلطة القامعة يمكن أن تحقق أغراضها، وتلك العقلية هي التي تجعل كل فئة صغيرة تعتقد أنها أمة برأسها وباستطاعتها تغيير العالم على الرغم من أنها تُمنى بهزائم متتالية على أرض الواقع.

تتجذر العقلية الخوارجية من الثقافة التي يتلقاها المرء، هذه

3 - مفهوم استعمله الباحث التونسي في علم الاجتماع الدكتور محمود الذوادي وهو أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس، صاحب نظرية الرموز الثقافية ودورها في إطالة عمر الجنس البشري. خريج الجامعات الكندية له العديد من البحوث، من بين كتبه «التخلف الآخر: عولمة أزمات الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث» وكتاب «أضواء جديدة على محددات العقل العمراني الخلدوني» وكذلك « الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية»-بيروت 2006 و«المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية» بيروت 2010. كما ساهم في العديد من الدوريات العلمية بمقالات عديدة تدور كلها حول ما يمكن أن يسمى» أسلمة علم الاجتماع « وخاصة علم الاجتماع الثقافي.

الثقافة البعيدة عن أي رؤية وفاقية مثل التي جسدها «زاديك» بقفزته الرائعة التي يمكن أن توحد شعبا وتجنبه صراعات هامشية، فهي ثقافة لم تخرج من سطوة التصورات الإطلاقيّة - الإيديولوجية- فالمرء يشحن بجملة من المفاهيم وبأساليب عمل يعتقد معها أنه يملك الحقيقة المطلقة، وغيره هو الشر المحض الذي تجب مقاومته، ويكفي للتدليل على ذلك النظر إلى إخوة الأمس فرقاء اليوم الذين باعدت بينهم السياسة، فتصبح المواجهة بينهم أشد شراسة من أي مواجهة أخرى، في حين أن الخلاف لا يتعدى بعض المسائل الهامشية أو الشخصية التي تتضخم لتصبح بحجم الوطن بأسره.

إن حقيقة الخروج ومن ثمة أصل العجز عن الديمقراطية المنشودة هي أننا مازلنا نبحث عن الساق اليمنى من اليسرى لدخول المعبد في حين أن معبد الديمقراطية يقتضي الجوهر والمقصد وما عداهما فيدخل في باب مقاتل الديمقراطية.

الداعية المزدوج [1]

يبدو أمر النخبة العربية في المسالة الديمقراطية محيرا، وهو يقود المرء بعد زوال الحيرة إلى الوقوف عند الأسباب الحقيقية لغياب الديمقراطية على أرض الواقع مع تعدد المطالب لتحقيقها.

هذه المقدمة استوجبها تعليق لناشط في مجال حقوق الإنسان حول إجراءات سياسية مناقضة للديمقراطية حدثت في بلد عربي، فقد اعتبر تلك الإجراءات «شكلا من أشكال المقاومة، ورد فعل ضد سياسة العدوان الأمريكي، وتعبيرا عن روح التحدي والرفض لأي مساس بالشؤون الداخلية. ووحدة الأرض مدعاة لتعبئة معنوية في غاية الأهمية من شأنها أن تحفّز الهمم وتزيد في تلاحم الصفوف وتقوي روح المجابهة الأمر الذي أزعج إدارة بوش، وأوضح لها فشل حملاتها الإعلامية في التأثير في معنويات الناس».

يقع داعية الديمقراطية في ازدواجية قاتلة وكأن جهازه المفاهيمي لا تشتغل عناصره بتناسق محكم فيما بينها، فتناقض ممارساته اليوم مطالب الأمس، ويتغاضى في المشرق عما يلح في طلبه في المغرب، وفي كثير من الأحيان لا يجد حرجا جراء تلك الازدواجية بل عنده القدرة الكافية لتبريرها وإقناع من حوله أو إدانة من يعارضه ويبرز تناقضاته.

بالأمس القريب كان داعية الديمقراطية يبرر تأجيل الديمقراطية بضرورات التنمية لأن التنمية أولى من الحرية وإذا تعارضتا مع

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 882، 21 نوفمبر 2002.

بعضها نلغي الحرية لحساب التنمية. وخاض الداعية معارك ساخنة حول أولوية الاشتراكية والوحدة والديمقراطية وكان الاختلاف في ترتيب هذا الثالوث كافيا لتأجيج مزيد المعارك ولتوليد المزيد من التنظيمات والتيارات المتصارعة فيما بينها.

وبعد تاريخ من التبرير لم يدرك الداعية أن التنمية لم تتحقق وفق الشعارات المنشودة لأنها أهدرت الثروات واستنزفت الطاقات، فهزلت بذلك حجة تغييب الديمقراطية لفائدة التنمية، لكن الداعية يتحصن بأفكاره القديمة لأنه يعتقد أن الشعار أقوى من الواقع.

يُصرّ الداعية اليوم كما أصر بالأمس على أن حالة المقاومة يمكن أن تؤجل الديمقراطية أيضا، فشعب يقاوم بقيادة نظامه الوطني لا يطالب بالديمقراطية، وتدخل مطالبته بالديمقراطية في باب الخيانة. وكم من كاتب أو مناضل سياسي صبت عليه نار جهنم لأنه تجرّأ وطالب بالديمقراطية في مرحلة المقاومة أو نادى بعدم استعمال المقاومة حجة لاغتيال الديمقراطية. يجهل الداعية أو هو لا يريد أن يفهم أن عديد الأنظمة تفتعل في كثير من الأحيان الحروب والأزمات الخارجية للتغطية على مشاكلها الداخلية ولتبرير قمعها واضطهادها لشعبها واغتيالها المتواصل للديمقراطية.

ويخلط الداعية أيضا بين الظلم الدولي السائد وتغييب الديمقراطية على المستوى القُطْري، فنحن نعيش في ظرف دولي استثنائي فيه قرارات دولية جائرة أصبحت تصاغ حسب الطلب، وفيه قرارات دولية لم تنفذ لصالح العرب منذ أكثر من نصف قرن، وفيه قوى غاشمة تريد استغلال الظرف لتحقيق أحلامها التاريخية والعقائدية والسياسية معا. قوى أصبحت تستعمل الديمقراطية كسيف تسله متى شاءت ضد خصومها وليس كمبدأ لابد أن يُعَمّم

حتى تنعم البشرية جمعاء بفضائلها. إن خصائص ذلك العالم الذي نعيش يجب ألا تدفع الداعية بأي وجه من الوجوه إلى نسيان مبادئه الديمقراطية بدعوى مجابهة ذلك الظلم الدولي، لأن مواجهة ذلك الحيف قد تطول وأن الديمقراطية قد لا تأتي إذا سلمنا بذلك التبرير، فإذا كنا نعيش في ظلم دولي منذ نصف قرن فلسنا مضطرين لانتظار عقود أخرى حتى ننعم بالديمقراطية.

يحتاج الداعية إلى تلك المراجعات لكي يدرك أن الديمقراطية لا تتجزأ فلا يمكن أن يكون ديمقراطيّا في الغرب وكليانيا في المشرق، ولا يمكن أن يكون ديمقراطيّا في الحزب الذي ينشط فيه وديكتاتورا في البيت ومناضلا ديمقراطيا في الجامعة ومبرّرا لكل ممارسات التسلط في العمل مُمنِّيا النفس بمنصب قد يأتي.

يحتاج دعاة الديمقراطية-في الجمع هذه المرة وليس في المفرد- إلى مراجعات جذرية تتطلب صرامة مع الذات ليصلوا إلى حقيقة واحدة هي أن الغائب الأكبر في الإيديولوجيات التي تبناها الجميع هي الديمقراطية، فالداعية القومي انحرفت به الوحدة الضائعة عن الديمقراطية، والداعية الماركسي قيدته ديكتاتورية البروليتاريا عن معرفة طريق الديمقراطية، والداعية الإسلامي ضاع بين التوفيق بين الشورى والديمقراطية فلم يجد الطريق إلى الآن.

لخبطة الدعاة وتكبيل الإيديولوجيات لهم جعلاهم يبررون ممارسات الأنظمة غير الديمقراطية كل حسب ولائه وكل حسب رغباته. ومادام الوضع على تلك الحالة تبقى الديمقراطية لعبة في خضم الصراعات السياسية والأنظمة القادرة على التعبئة وكسب الأنصار.

الاستبداد في مخيالنا الشعبي [1]

تؤدي الثقافة التحتية -كما تسمى في التحليل النفسي- دورا هاما في تحديد أنماط سلوك الأفراد في علاقاتهم ببعضهم البعض وفي علاقاتهم بحاكمهم، وان شئنا قلنا في تحديد العلاقات الأفقية والعمودية داخل المجتمع الواحد. وثقافتنا الشعبية تزخر بالأمثلة المتناقضة في جوهرها مع الديمقراطية بما هي تَعدُّد وتعبير وجرأة في إبداء الرأي ومطالبة بالحقوق وتداول على المسؤولية.

لا تزال الثقافة التي سادت في عصور الانحطاط واستفحال الحكم الفردي المطلق تفعل فعلها في وعي الجماهير العربية وفي لاوعيها أيضا، وتلك الثقافة هي التي تنظم سلوكها وتحدد نظرتها للسلطة وتعاملها معها.

ثمة عدد هام من الأمثلة الشعبية تجذرت في الواقع العربي وهي أمثلة تتكرر في جميع البلدان العربية بنفس المعنى وإن تغيرت الألفاظ من بلد إلى آخر، وتتجذر السلوكيات بحكم غياب الحكم الدستوري أو الحكم المقيد بقانون مثلما حلم المصلحون العرب منذ أكثر من قرن، وتجذر الثقافة الشعبية جملة من الثوابت هي الأصول في التعامل مع السلطة.

انعدام أية رغبة في التغيير يجسدها المثل الشعبي «الله ينصر من صبح». لقد عم بذلك الشعور وسط العامة حتى أصبحت الحركات

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 883، 28 نوفمبر 2002.

الراغبة في التغيير بمثابة الحركات الشاذة-وهكذا ينعتها السلطان دوما-تصطاد في الماء العكر في رواية السلطات، وترمي بأيديها إلى التهلكة في رواية أخرى هي رواية العامة. وانعدام الرغبة الشعبية في التغيير هو الذي جعل القوى العربية على اختلاف مشاربها الإيديولوجية تعجز عن تحقيق التغيير المنشود. فقد بشر المصلحون العرب في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كما بشرت حركات التحرر بتغيير جذري يقلب الواقع العربي رأسا على عقب، لكن تلك الوعود اصطدمت بواقع متكلس يرفض أي تغيير ويمكن السلطات من أدوات لتُجذِّر وجودها وتُطيل أعمارها. ويختلف الواقع العربي عن نظيره في بلدان عديدة أخرى أصبح شعارها التغيير المتواصل، تغيير في القوانين بما يتماشى وكل مرحلة، وتغيير في البنى والهياكل، وتطوير في المفاهيم بما ينتج عنه إبداع وتقدم في مختلف المستويات. فليس من باب الصدفة أن نجد العالم اليوم مقسما بين شعوب تبدع وتنتج باستمرار، وشعوب تستهلك ويتسابق أفرادها فيما بينهم في الاستهلاك كصور من صور التباهي التي تفوق بكثير الدول المنتجة ذاتها.

وإذا كان التطور له أسبابه ومقدماته وسننه فان الرغبة في التغيير تأتي في المقدمة، لأن تلك الرغبة هي التي تجعل الشعوب تأخذ زمام المبادرة بيدها وتختار نمط الحكم الذي تريد والذي يخدم مصالحها ومصالح أوطانها حاضرا ومستقبلا.

الاستكانة والاستسلام: «اذا كان خصيمك الحاكم شكون تخاصم» كان طبيعيا أن تتجذّر استكانة الشعوب في ظل الرغبة في التغيير، فيصبح الحاكم بمثابة ظل الله في الأرض الذي يمسك بالقوانين والمؤسسات يوجهها كيف يشاء ولا يجرؤ أحد على محاسبته أو مساءلته عما يفعل

إلا قلة ركبوا رؤوسهم، أما العامة فإنها تكتفي بالاستسلام في انتظار «أن يقضي الله أمرا كان مفعولا» وتجد في الثقافة الشعبية كماً هائلا من النصوص والأساطير التي تبرر تلك الاستكانة، فالعامة حسب هذه النصوص محدود والقدرة على التعبير باعتبار أن الحاكم أقوى منهم، ألا نردد دوما أنه «ما يطيّح الرطل كان الكيلو»؟ فالعامة تعتقد دوما أنها «رطل» لا تقدر على الحاكم، والحاكم يغذي ذلك الشعور ويُجذّره من خلال مؤسساته وأعوانه. والتغيير هو في صورة من صوره عند العامة أو عند بعض منظريها إلقاء بالأنفس إلى التهلكة، لأن الفرد لا يقوى على بطش الحاكم من سجن وتعذيب وتصفية، فتصبح كل رغبة في التغيير هي الذهاب إلى التهلكة بالأرجل.

ويبرر ذلك القعود والعجز والاستسلام بالتذكير المتواصل أن «بونا آدم ما وكلكش على ذريتو» وبذلك يصبح أي عمل جماعي ممجوجا لا طائل من ورائه، ويبحث الجميع عن الخلاص الفردي باعتباره أسلم الحلول.

الخوف من صاحب الجاه: تتردد عدة أمثله شعبية في هذا المجال لعل أشهرها هو «خاف من ربي وخاف ملي ما يخافش من ربي» في إشارة واضحة إلى الخوف من صاحب الجاه الذي لا يمنعه جاهه من البطش والاستبداد، باعتباره لا يراعي القيم ولا يحترمها، بل يعمل بعكسها لا يردعه عن ذلك دين ولا قانون ولا مروءة.

لذلك كان رد فعل العامة الأول هو الخوف بدل المواجهة والاحتجاج والمطالبة. وتجذرت ثقافة الخوف تجاه السلطة في المؤسسات الإدارية، وفي جميع المجالات العامة. وتعمل السلطات على استثمار ذلك الواقع وتلك النفسية السائدة حتى تضمن استكانة الجميع ويطيب لها المقام أطول وقت ممكن.

التقرب من السلطان واستغلال القرب منه كوسيلة للنفوذ: «بوسو يدي سلمت على القايد» بما أن الخوف هو القاعدة السائدة تختل موازين العلاقات وتصبح مبنية على قواعد أخرى غير قواعد الحق والواجب والقانون، ويتنافس الجميع من أجل التقرّب من الحاكم وكسب ودّه لاعتقادهم أن أيّ أمر ذي بال لا يمكن أن يتحقق إلا إذا حسم أمره الحاكم. فيتم التنازل عن الحقوق، ويصبح نفوذ الأفراد وسطوتهم يقاسان بمدى قربهم من السلطان. وتجدهم يبرزون ذلك قصد تحقيق مآربهم وبسط سيطرتهم على من هم دونهم. وتتغير المفاهيم بسيطرة تلك الأساليب، فيصبح التسابق نحو السلطان بدل السعي لخدمة الأوطان وتحقيق الوعود والشعارات التي يكثر ترديدها من قبل الجميع.

الأمثال عديدة في ثقافتنا الشعبية تؤكد جميعها أننا لم نخرج في مفهومنا للحكم من تصور ابن هانئ الأندلسي حين قال مادحا الأمير المعز لدين اللهّ الفاطمي:

ما شئت لا ما شاءت الأقدارُ *** فاحكم فأنت الواحد القهّارُ

وتصور مماثل لا يوفر أرضية خصبة لنمو الديمقراطية لأن الديمقراطية ليست قرارات تُسَنُّ وإن كانت القرارات ضرورية للتمهيد، وليست شعارات تُرفَع، بقدر ما هي سلوك داخل أرضية خصبة ضرورية تكون هي الحامية من أي انقلاب على مبادئ الديمقراطية.

وسيطرة مفاهيم من مثل التي بيّنّا تُبرز أن مهمة قاعدية ضخمة تنتظر دعاة الديمقراطية، فالعمل يبدأ من البيت إلى المدرسة إلى الفضاءات العامة بمختلف أصنافها، لأن المجتمعات التي حافظت على النظام الديمقراطي طوال أكثر من قرنين لم تكتف بالقرارات

الفوقية وإنما وفرت تلك الأرضية الخصبة لتكون الدرع الواقي من أي انحراف قد يخامر أي حاكم يتولى أمرهم.

إرهاب الجماعات وإرهاب الدولة [1]

لم تشدَّ الديمقراطية اهتمام السياسيين والنخب قدر شدّها في السنة الأخيرة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فقد نجحت الإدارة الأمريكية في فرض تصنيف ثنائي على العالم إثر تلك الأحداث يقسم العالم إلى معسكرين: معسكر الديمقراطيين من جهة ومعسكر الإرهابيين في الجهة المقابلة، فأصبح السياسيون والمثقفون يتسابقون لإعلان ديمقراطيتهم حتى لا يصنفوا في خانة الإرهابيين.

ساهم السباق في تداخل المفاهيم والرؤى واختلاطها فأصبحت الديمقراطية سيفا مسلطا على رقاب الجميع يتبنونها صوريا خوفا من حد السيف لا إيمانا بسياسة جديدة. وهكذا رأينا من كانوا يلمعون صور الدكتاتوريين يشهرون ديمقراطيتهم، وشاهدنا أنظمة أذاقت شعوبها الأمرين علقت على أبوابها يافطات الديمقراطية للمزايدة على المنظمات التي تطالب بها، واكتشفنا من أعلن ديمقراطيته خوفا من أن يُصنَّف ضمن خانة الدول الراعية للإرهاب.

إن اللخبطة التي يعيشها العالم اليوم في المسألة الديمقراطية والتي تجعل المرء حائرا في التمييز بين الديمقراطي وغير الديمقراطي تجعل المنظمات التي ناضلت من أجل الديمقراطية منذ سنوات في موقع المحجوج، وتدعو إلى التأمل في قاموس مفاهيمي جديد يمكن

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 884، 5 ديسمبر 2002 تحت عنوان «الارهابقراطية» وخيرنا تغيير عنوانه.

التمييز من خلاله بين الغث والسمين وبين النوايا الصادقة والمناورة، ويدرك جيدا الحد الفاصل بين الإرهاب والديمقراطية.

مهم أن تتبنى الإدارة الأمريكية شعار الديمقراطية وتعتبرها أساس التعامل بينها وبين الأنظمة والشعوب وتشترط تسريح دعمها الاقتصادي بضرورة تطبيق الديمقراطية. إن ذلك كله مهم لأن الشعوب تطمح منذ عقود إلى تحقيق الديمقراطية، والمنظمات غير الحكومية الناشطة في المجال الحقوقي الديمقراطي تطالب بذلك منذ سنوات طويلة أيضا، لكن حتى لا تصبح تلك الشعارات بمثابة الحق الذي يُراد به باطل فهي تحتاج إلى عمل تمهيدي كبير فيه النظري وفيه السياسي.

تحتاج إلى قراءة نقدية عميقة من الإدارة الأمريكية لمواقف نظيراتها السابقة وإلى أداء وكالة مخابراتها المركزية. ومدخل تلك القراءة المنشودة هو لماذا ساندت الإدارات الأمريكية المتعاقبة الأنظمة الديكتاتورية في العالم ودعمت حركات إرهابية خطيرة؟ ومرد ذلك السؤال ما يصدر بين الحين والآخر من تقارير تبرز تورط الإدارات الأمريكية المتعاقبة في دعم أنظمة ديكتاتورية ظلماء عذبت وسجنت واغتالت وأبادت جزءا هاما من شعوبها بطرق وحشية أحسنت وصفها وفضحها منظمات حقوق الإنسان ولم يستيقظ الضمير الأمريكي حينها.

والقراءة النقدية تحتاج إلى تفسير الحدود الفاصلة بين المصلحة والديمقراطية لأن ما عشناه طوال القرن العشرين إلى اليوم يبرز أن المصلحة الخاصة تدوس الديمقراطية وهي لا يردعها رادع. باسم المصلحة انتهكت الأنظمة الديمقراطية حقوق الشعوب الأخرى وهي أنظمة لا يُشَكُّ في ديمقراطيتها الداخلية من حيث الحريات

والحقوق والتداول على السلطة لكن في ممارستها الخارجية ترمي عرض الحائط بتلك المبادئ.

واختلال العلاقة بين المصلحة والديمقراطية هو الذي قاد الأنظمة الديمقراطية في الغرب إلى ما أصبح يُعرَف اليوم بسياسة الكيل بمكيالين، وهي سياسة تسقط كل الشعارات الدولية النبيلة -الأمريكية أساسا- في الماء، وتبرز أن الديمقراطية يمكن أن تصبح محل تلاعب وتدخل سوق البيع والشراء.

إن العالم المتعطش للديمقراطية يحتاج أيضا لإفراد فصول لتحليل إرهاب الدولة، وهي الفصول التي لا تريد الإدارة الأمريكية الجديدة التطرق اليها لأنها تُشعِرها بتناقضها وزيف مبادئها عندما تُروِّجها في الخارج .. فإذا كانت المحاسبة تتجه لإرهاب الأفراد والمجموعات فهي اليوم مطالبة بأن تتجه أيضا إلى إرهاب الدولة الذي لا يقل فظاعة وخطورة ونتائج مأساوية عن إرهاب الجماعات والأفراد. فعديدة هي الأنظمة التي استعملت القمع كأسلوب لمواجهة أي تعبير نظري أو تحرك سياسي، وعديدة هي الأنظمة التي لا تصادق على المعاهدات الدولية وترمي بالقرارات الأممية عرض الحائط، لكنها لا تجد رقيبا ولا حسيبا.

لقد تَبيّن من خلال الأزمات الكبرى في العالم أن الدول الديمقراطية الغربية لا تريد أن تفتح هذا الملف لأن فتحه بجدية سيكشف المستور، أي ما يناقض الديمقراطية في العقود المبرمة والعلاقات الدولية السائدة باعتبار أنها تتبع مبدأ المصلحة. وتأتي الإدارة الأمريكية على رأس الدول التي لا تريد فتح هذا الملف -أي إرهاب الدولة- لأنها ستضحي بكثير من الأصدقاء في المنطقة، وستصطدم بعقبة دولة إسرائيل التي تمارس إرهاب الدولة في بعده

الاحتلالي الاستيطاني، وستصطدم بسؤال آخر داخل دولة إسرائيل نفسها لم يجد جوابا هو لماذا لا تنجح هذه الديمقراطية -التي تتبجح بها الإدارة الأمريكية في المنطقة- إلا في اختيار السفاحين والقتلة من القياديين الإسرائيليين؟ فهل أن الديمقراطية مجرد عكاظيات تقف عند حد التعبير الحر والحملات الانتخابية والصراعات الحزبية أم أنها مبادئ لابد أن تُحْتَرَم ولا يمكن أن تتجزأ؟

لكي ينعم العالم بالديمقراطية يحتاج إلى الانعتاق من التصور الشيطاني/ المانوي للعالم الذي تفرضه أمريكا بين قطب يمثل الخير وقطب يمثل الشر المحض، وهو ما دأبت السياسة الأمريكية على تصويره منذ الحرب الباردة، ولم تستطع التخلص منه، ولم تجن البشرية منه خيرا ديمقراطيا عميما، لأن البشرية تحتاج إلى النسبية والى إبراز أن الشر والخير يتداخلان داخل القطب الواحد، ولذلك هي بحاجة إلى محاصرتهما حيثما حلاّ دون وصاية من أحد.

إن الديمقراطية قيمة من أهم ما أنتجت البشرية وتتوق اليها الشعوب التي عانت من القهر والاضطهاد، لكنها ترفض أن تتحول الديمقراطية إلى إرهاب جديد باسمه تُداس كل المبادئ النبيلة وتدخل في فوضى مفاهيمية أخرى سياسية واقعية. وإذا كانت النية تتجه لفرض الديمقراطية فليس بالإرهاب الجديد، وإنما بالمفاهيم الجديدة، لأن التحولات الجذرية في حياة البشرية احتاجت دوما إلى مفاهيم جديدة وليس إلى مناورات جديدة لفرض مصالح محدودة في الزمن.

حداثيون بلا حداثة [1]

عادة ما يتباهى "الحداثي" بانتمائه لمجال عصري بما يعنيه من هضم لثقافة الحداثة واستيعاب لمفاهيمها وتقليد لعاداتها وتجسيد لأشكالها في الملبس والمسكن.

إن الحداثي الذي يؤمن عادة من خلال ما اطلع عليه من تعريفات من أهل الحداثة ذاتهم "أن الحداثة هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغ التقليد أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة أو التقليدية. وهي تشير في جوهرها إلى تأطير تاريخي في أكمله والى تبدل في الذهنية"[2].

هذا الحداثي لا يتساءل عادة عما آل إليه نمط الحكم والدولة/ الأمة في المجال غير الحداثي الذي ارتكز على فكرة المجتمع السياسي المستند إلى مفهوم العقد الاجتماعي الذي أنتج دولة تُعدّ أداة عمل لحماية الفرد من الاستبداد والوصول إلى حد أدنى من السلطة، في حين أنتجت الدولة في التربة الأخرى نظاما إقليميا ديكتاتوريا في ممارسته اليومية للسلطة مرتبطا اقتصاديا وثقافيا بالقوى الاستعمارية السابقة ومرتكزا على أجهزة قمعية (إدارة وشرطة وجيش) تتعامل بواسطتها مع الشعب، ومنتجا على الصعيد الفكري خطابا إيديولوجيا لتبرير هذه الممارسات حاثا الناس على الانضواء تحت لواء الحزب الواحد. [3]

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 885، 12 ديسمبر 2002.

2- أنظر احمد الحذيري: - الحداثة بين الاتباع والإبداع، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد، 72-73 فيفري 1990

3- أنظر فتحي التريكي: الحداثة والفكر السياسي، مجلة الفكر العربي المعاصر،- عدد 78-79، أوت 1990.

لا يريد الحداثي أن يتساءل عن ذلك لأنه يعري حقيقته في مستويين على الأقل:

- الأول هو ترويجه لحداثة مشوهة ومنقوصة، فقد اكتفى ببعض المظاهر دون أن يكلف نفسه عناء المقارنة بالأمم التي عاشت الحداثة وأصبح أهلها ومفكروها ينظّرون لما بعد الحداثة، فطوروا تجاربهم بالاحتفاظ بالإيجابي منها وتجاوز السلبي، وتحولت عملية التطور إلى جهد يومي لا يتوقف.

- الثاني هو أن الحداثي أداة الدولة الأمة/ القامعة التي تركت مفهوم العقد الاجتماعي ومفاهيم الحداثة عامة وراء ظهرها لفرض مفاهيمها الخاصة في الحكم والتسيير التي لا تختلف في جوهرها -إذا استثنينا الشكل- عن ممارسة السلطة في العهود الخوالي، وذلك مظهر آخر من مظاهر إخفاق الحداثي الذي أقام دعوته على نقيض تصورات النخبة التقليدية، فهو يعيب على تلك النخبة تناقض فكرها مع الحريات والديمقراطية، لكنه فشل حيث نقد الآخرين ممن لم يتبجّحوا يوما بمفاهيم جديدة.

إن تناول مأزق "الحداثي" غير الديمقراطي يقودنا إلى مسألة الحداثة السياسية في الوطن العربي، فالدولة الحديثة -أو كما تسمى على الأقل- عجزت عن تحقيق الحداثة السياسية المنشودة، فالحداثة، بما هي نمط جديد في التعايش داخل المجتمع الواحد يقوم على عقد وهيئات تحافظ على استمرارية ذلك النمط وتطوره، لم ندركها بعد، وحالتنا تلك تقودنا إلى سؤال جوهري هو: هل يمكن أن يكون المرء حداثيا وغير ديمقراطي؟ وبتعبير آخر هل يمكن بلوغ الحداثة مع تأجيل تنفيذ الديمقراطية إلى أجل غير محدد؟

يمكن أن نجزم أن الحداثة دون ديمقراطية لا معنى لها، بل لا وجود لها أصلا، فالديمقراطية هي التي أفرزت الحداثة، والديمقراطية هي التي خففت من شدة الصراعات القاتلة بين الطوائف والأفراد داخل المجتمع الواحد، وهي التي أبدعت فكرة الوفاق والتعايش فيما بينهم، فمكنتهم من فضاءات للحرية حرموا منها طويلا، فتفجرت طاقاتهم الإبداعِية في شتى المجالات، وأُعطيت المبادرة للهيئات الاجتماعية بدل الفرد الحاكم أو الحزب الحاكم أو الطبقة الحاكمة.

وإذا سلمنا بأننا لا يمكن أن ندخل الحداثة دون الديمقراطية كشرط أولي فلأننا نعتقد أن الحداثة ليست في المباني العصرية والملابس الأنيقة والسيارات الفارهة جدا والتي لا يصنع منها برغي واحد وطنيا، بل هي في الأذهان أولا، لأنّ الأذهانَ تحتاج، دوما، إلى الحرية والديمقراطية لكي تبدع، فهي التي تفجر الطاقات المكبوتة وتدفع الأفراد نحو الإبداع، فلا يمكن لشعب من الشعوب أن يبدع وهو مكبل محروم من أبسط حقوقه الأساسية. وحتى بعض الدول التي حققت الاستثناء فأقامت قوة دون حرية وديمقراطية سرعان ما انهارت كأحجار الدومينو التي يقضي صاحبها الشهور الطوال في ترتيبها، لكنها تنهار في لمح البصر بمجرد أن تحرك قطعة واحدة منها. لا يفرق "الحداثي جدا" -أو هو لا يريد أن يفرق- بين المجتمع المدني الاستهلاكي والمجتمع الحداثي فيظن أن إقامة مجتمع استهلاكي به جميع مظاهر الحداثة هو مجتمع حديث وينسى أن الحداثة في الأذهان والبُنَى والهيئات قبل أن تقام في الأشكال والصور وحماية الحداثة - التي يضعها كل مجتمع حسب خصوصياته- لابد من هيئات تعمل بكل حرية.

يتناسى الحداثي كل ذلك، لأنه يضع مصالحه الذاتية فوق مصلحة الأمة وهو ما يجعله قادرا على تبرير ما لا يمكن أن يُبرَّر وعلى خلط المفاهيم وبترها دون أن يقارنها بالواقع المعيش الذي يتناقض مع أفكاره وشعاراته ومع ما يعلنه عامة.

وذلك مأزق الديمقراطية عندنا الذي يتجذر كلما ظننا أننا ديمقراطيون جدا وحداثيون أكثر.

المسلمون وحكم القانون [1]

حين انتشرت ما سُمي بالمشاريع الوطنية والتحديثية في الوطن العربي والعالم الإسلامي ردّد زعماؤها شعارات مُغْرِيَة في الوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية، وبنيت تصورات نظرية عديدة على تلك الأسس، بل ذهبوا أبعد من ذلك حين بشروا بنهضة عربية شاملة وفي سياقات أخرى بنهضة إسلامية، غير أن البشائر والشعارات لم تمنح الإخفاقات المستمرة على المستوى التنموي والسياسي ومن هزائم متكررة، وفي المقابل كان البحث المضنى عن المخرج من ذلك النفق أو الخطوة الأولى في طريق النهضة الشاق.

وبقدر ما أبدع عدد من المفكرين في التنظير بقدر ما كانت الممارسة السياسية العملية غير مواكبة لذلك الإبداع ومتناقضة معه في أغلب الحالات.

إنّ المدخل الأساسي الذي يهرب منه دوما أصحاب السلطة والنفوذ في الوطن العربي هو ما اصطُلِح عليه عند الشعوب التي أبدعت في مجال السياسة والتنمية «الحكم المقيد بقانون» لأن ذلك الحكم هو الذي يضمن وحده تحقيق المصلحة العامة وحماية ثروات الشعوب وحسن توظيفها وضبط الخطط المحكمة ،كما يضمن محاصرة الاختيارات الفردية أو نزوات الحكم الفردية غير محسوبة العواقب، فحين طوّر منتسكيو هذا المفهوم الجديد، وكان أول مفكر سياسي يدعو إلى الفصل بين السلطات وتدعيم الحريات وتقنين

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 914 من 3 جويلية 2003.

سلطة الحكم، كان يسعى لكي يصبح القانون هو وحده الذي يذعن له الأفراد وليس «الخشية» أو «الخوف» من النظام الاستبدادي.

حين دعا إلى كل ذلك، كان يعرف جيدا -وعبّر عن ذلك- أن «البرلمان المنتخب الذي يختاره الشعب هو الذي يدافع عن حقوق الأمة ويكون اللسان الناطق باسمها»، وجاء هذا التشديد من منتسكيو لأنه يدرك خطورة الحكومة الاستبدادية التي تزعم لنفسها أنها تحقق سلامة المجتمع، ولكنها في الحقيقة إنما تستلب المجتمع أسباب بقائه» [2]. فأين نحن من تلك المفاهيم بعد أكثر من قرنين من صياغتها؟

قد يكون الكاتب الصادق نيهوم أجاب بطريقة جيدة عن هذا السؤال حين كتب أن «آخر حكومة ديمقراطية (وإنْ كان مفهوم الديمقراطية لم يتبلور بعد في تلك الفترة) عرفها العرب هي حكومة عمر بن الخطاب الذي مات منذ أربعة عشر قرنا تقريبا، ولهذا السبب فإن نموذج الحاكم الديمقراطي في ثقافتنا يبدو قديما جدا وبدويّا جدا وغير قابل للترجمة بلغة العصر، وقدّم صورة معبرة عن ترويج ذلك الأنموذج في الثقافة العربية السائدة. وترويج ذلك الأنموذج يقوم على مبدإ قياس الشاهد على الغائب كما سماه المفكر المغربي عابد الجابري، فنحن دوما نريد أن نُرجِع الواقع الراهن إلى مثال ماض يكون أرقى منه. يقول النيهوم واصفا أسلوب ترويج مثل تلك الثقافة "في المدارس يتعلم التلاميذ أن الحاكم الديمقراطي هو الذي يلبس جبة مرقعة مثل عمر ويركض في الشوارع حاملا كيسا من السويق (الدقيق) على ظهره لكي يطعم أرملة جائعة. وفي خطب الجمعة يصرخ الوُعاظ متحسرين على غياب الفاروق العادل الذي كان يجوب الأسواق حاملا في يده هراوة يضرب بها المخالفين للتسعيرة.

2 - زكرياء إبراهيم-مشكلة الحرية – دار مصر للطباعة، القاهرة 1971 ص 267.

وفي الصحف والمجلات يحكي فقهاء لقرائهم قصصا سمعها القراء ألف مرة عن الخليفة الذي منع امرأته من شراء الحلوى، وقال لعمرو بن العاص مؤنبا: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا. وفي الإذاعة والتلفاز وفي كتب البحث العلمي وفي كل حديث يدور بين اثنين من العرب لا تَرِدُ كلمة «العدل» إلا مقرونة باسم عمر فالتراث العربي لا يملك نموذجا آخر يستحق الذكر ولا يعرف من مظاهر الشرح الجماعي سوى هذه الصيغة الفردية المبكرة»[3].

والخلاصة من هذه الوضعية التي أحسن تصويرها النيهوم هي أنها نماذج مُستَمدَّة من الماضي. وليس للعرب اليوم ما يباهون به العالم الذي قدم نماذج مُغرِية في الحرية والديمقراطية دون أن يعني ذلك خُلوّه من القهر والظلم باسم الديمقراطية أحيانا، وحتى الذين طمحوا لأن يكونوا زعماء هذه الأمة أو منقذيها كانت ثغرتهم الكبرى في هذا المجال لغياب الحرية والديمقراطية عن مشاريعهم، فعبد الناصر كان على عروبته وإخلاصه ما يكاد يفرغ السجون حتى يملأها، وهي الثغرة التي دفعت العديد من المثقفين من مختلف التيارات الذين ساندوا الثورة ينقلبون عليها سريعا لأنهم اكتووا «بنار الثورة» . وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى صدام حسين وحافظ الأسد اللذين تبنيا مشروعين قوميين باسم البعث فقد كان سقوطهما مُدَو ياًّ بسبب تأسيسهما نظامين قمعيين "برعا" في انتهاك حقوق الإنسان.

إن منقذنا الذي يفتح أمامنا أبواب دخول العصر وإن كان متأخرا هو حكم القانون وما سيفرزه من ديمقراطية وحرية. ويخطئ من يعتقد أن تحقيق ذلك موكول إلى قرار سياسي فوقي ينقلنا من وضعية إلى أخرى، بل هو مسؤولية جماعية على أهمية القرارات الفوقية التي

3 - الصادق النيهوم-الإسلام في الأسر - دار رياض الريس لندن 1997، ص 197.

لا تثمر متى لم تجد التربة الخصبة في الثقافة الجماعية، لأننا من بين قلة من الشعوب نعيش وضعا استثنائيا في هذا المجال يتسم بغياب مفهوم الديمقراطية وسلوكياتها في الثقافة الجماعية رغم مجهود بعض المنظمات غير الحكومية في هذا القطر أو ذاك.

ومن المفيد أيضا أن نقتنع اليوم بعد عقود من الخصومات الزائفة والمدمرة بين السلطات والتيارات السياسية من جهة وبين التيارات السياسية ذاتها التي تبلغ صراعاتها حد التقاتل، من المفيد أن نقتنع بما ذكره المفكر السوري برهان غليون من أن "جميع التنظيمات السياسية وتيارات الراي العقائدي (يقصد في الوطن العربي) عموما تتحمل المسؤولية عن غياب الديمقراطية سواء كانت في السلطة أو في المعارضة. لكن ينبغي القول إن الديمقراطية لا تتطور من دون مجتمع ديمقراطي ولا يوجد مجتمع ديمقراطي من دون فكر ديمقراطي وعمل أو ممارسة سياسية جماعية تجسد في الواقع هذا الفكر وتتفق معه. ونحن افتقرنا في العقود الماضية للفكر الديمقراطي لصالح أفكار وعقائديات شمولية يسارية أو إسلامية أو يمينية فاشية كما هو الحال اليوم، كما افتقرنا إلى الممارسة الديمقراطية الفعلية حتى عند تلك الجماعات أو الأحزاب التي تدعي التمسك بالقيم الديمقراطية وعديد التنظيمات الموجودة اليوم في الحكم وكانت في حقبة سابقة في المعارضة. والغريب أنها كانت تدعي الديمقراطية أيضا سواء كانت سياسية أو اجتماعية، وهي اليوم تدافع عن أقصى أشكال العنصرية الاجتماعية والسياسية[4].

4 - حوار مع برهان غليون، مجلة الكويت، عدد 235.

أمة I.B.M (إ - ب - م) [1]

قال لي زميلي الإندونيسي الذي تعرفت، عليه في أحد المؤتمرات في دولة عربية وكان يتقن العربية جيدا، قال لي وهو يمزح لكنه جِدّ في قالب هزل على الطريقة الجاحظية: «إنكم أمة I.B.M» قلت له: «ماذا يعني ذلك؟» ...قال لي: «إنكم تعتمدون في أعمالكم على هذا الثلاثي السحري:

إ: وترمز إلى «إن شاء الله». بما يعني التعميم وعدم تحمّل المسؤولية الفردية.

ب: وترمز إلى بكرة (غدا) بما يعني التسويف المستمر.

م: وترمز إلى معليش (لا يهم) بما يعني انعدام المحاسبة الدقيقة والضرورية».

وإن كان هذا الوصف فيه الكثير من السخرية إلا انه يكشف عمق المأساة التي نعيشها وقد يعكس الصورة الواقعية ... حيث لا تراكم ولا استفادة من دروس الماضي ولا تخطيط بعيد المدى يمكّن من الخروج من الأزمات المتتالية. لا تنقصنا معرفة أسباب الوهن والخلل -مثلما أسلفنا- فالعديد من المفكرين العرب الذين واكبوا أزمات الأمة المتتالية ونكباتها نجحوا بدقة تحاليلهم في تصوير

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 912،، 19 جوان 2003.

أسباب الهزائم التي مُنِينَا بها وسُبُل تجاوزها في المستقبل إلا أن الممارسة اليومية لا تستفيد مما يُكتَب عندنا.

فعلى إثر نكبة سنة 1948 كتب قسطنطين زريق، أحد المفكرين العرب، كتابا بعنوان «معنى النكبة» أبرز فيه أن للنكبة أسبابا قريبة وأخرى بعيدة وأن المعالجة المفروضة هي أيضا قريبة وبعيدة، أما المعالجة القريبة فتقوم على خمسة أركان:

تقوية الإحساس بالخطر وشحذ إرادة الكفاح، والتعبئة المادية في ميادين العمل كلها، وتحقيق أكبر قدر من التوحيد الممكن بين الدول العربية، وإشراك القوى الشعبية في النضال، واستعداد العرب للمساومة والتضحية ببعض المصالح لدرء الخطر الأكبر.

أما المعالجة البعيدة أو «الحل الأساسي» فسبيلها تَبَدُّل أساسي في الوضع العربي وانقلاب تام في أساليب تفكيرنا وعملنا وحياتنا بكاملها يكفل قيام كيان عربي متقدم قادر على أن يدرأ الخطر الصهيوني بل أي خطر أجنبي، ويتغلب عليه ويتيح للشعوب العربية أسباب البقاء والكرامة والازدهار وأهم مقومات هذا الكيان العربي المنشود هي: الاتحاد والتقدم الصحيح. وهذا التقدم معناه أن نصبح بالفعل وبالروح لا بالاسم والجسم فقط قسما من العالم الذي نعيش فيه. نجاريه في نظم العيش والفكر، ونتكلم لغته، ونتصل بأصوله، ونضم مقدراتنا إلى مقدراته. ولبلوغ هذه الغاية يجب أن نتخذ خطى عديدة تقلب حياتنا من أوضاع العصور الوسطى والقديمة إلى وضع العصر الحديث ...ويطنب الكاتب في تفسير تلك الخطوات الشاملة في المجال العلمي والديني والسياسي والتفاعل مع الحضارات الأخرى[2].

---

2 - قسطنطين زريق: معنى النكبة مجددا، ط1، دار العلم للملايين بيروت 1967- ص 9.

وإثر هزيمة 1967 اعتبر المفكر السوري ياسين الحافظ وهو أحد أهم الكتاب العرب في تشريح خصائص السياسة العربية وبنية المجتمع العربي «أن كارثة 5 جوان لم تكن مجرد هزيمة عسكرية فحسب، بل كانت كشفا بالحساب أيضا. لقد قدمت إسرائيل والإمبريالية للعرب «فاتورة» بما حققوه خلال عشرين عاما مضت على الهزيمة الأولى، وهذه الفاتورة تتناول بالطبع شتى الميادين السياسية والاقتصادية والتقنية والثقافية وبالتالي العسكرية». ورأى ياسين الحافظ أن «المعنى العميق لحرب الأيام الستة يتجاوز بكثير معنى الهزيمة العسكرية العادية التي مُنيَت بها هذه الأمة أو تلك في الحرب العالمية الأولى أو الثانية. كان ممكنا أن نسمي نتيجة هذه الحرب هزيمة عسكرية لو كان ثمة ظل من التكافؤ السكاني بين الشعب العربي وإسرائيل، أما وأن إسرائيل أصغر بخمس عشرة مرة من قطر عربي واحد فقط وتكسب ضدّه المعركة العسكرية بمثل هذه السهولة والسرعة عندئذ لا تعود المسالة مسالة هزيمة عادية لا من قريب ولا من بعيد.»

إذا لم تكن هزيمة عسكرية فما هي صبغتها إذا؟ إنها في تصوره هزيمة شاملة للمجتمع العربي «لأنها وضعت كل « الإنجازات» (والمعقوفين من عنده) العربية على المحك وسلطت الأضواء الكاشفة على جميع جوانب الوجود العربي الراهن فكانت اختبارا حقيقيا لبُنى المجتمع العربي وهياكله وحركته وسير تطوره [3]

تعمدنا الاستشهاد بهذين المفكرين لنبرز أن ما كُتِب سنة 1948 وسنة 1967 يمكن أن يُكتَب اليوم عن سقوط بغداد مثَلا، وقد يُكتَب بعد خمسين سنة قادمة إن تواصلت الأوضاع العربية على ماهي عليه.

---

3 - ياسين الحافظ الهزيمة والايديولوجيا المهزومة. دار الطليعة بيروت ط 1-1979 - ص-ص 129-128.

صحيح أن المجتمع العربي منذ سنة 1948 إلى اليوم حقق بعض التغييرات مثل تطور وعي الأفراد إلى غير ما كان عليه، والاندماج المفرط في الظاهرة الاستهلاكية بما تعنيه من مظاهر رفاهة في جميع أشكالها خاصة في المجتمعات البترولية المترفهة وهو ما يختلف بالتأكيد عما كان سائدا منذ سنة 1948 إلا أن بنية المجتمع وجوهر التفكير والأداء السياسي، لم تتغير بما يجعلها قادرة على كسب المعارك التاريخية، ومن مظاهر ذلك:

- غياب التناغم الضروري وانعدامه أحيانا بين المفكر والسياسي. ففي الوقت الذي تعج فيه المكتبة السياسية العربية بكتب عميقة المعنى ثاقبة النظرة لأوضاعنا ومليئة بالمقترحات المستقبلية لا يزال الأداء السياسي محدودا ومتناقضا ويعيش ليومه.

- نحن من بين قلة من الشعوب والأمم التي يغيب فيها التخطيط الطويل المدى الذي تبرز فيه الأهداف الواضحة والخطط الدقيقة التي توصلنا لتلك الأهداف، وكان من المفروض أن تكون الهزائم المتتالية مهمازا قويا لرسم تلك الخطط، إلا أن ذلك لم يحدث، وحتى إن برزت النية عند البعض فإنها لم تحقق النتائج المرجوة، بل الأدهى انه كلما علت الشعارات حققت نتائج عكسية، فكلما أكثرنا من الحديث عن الوحدة تعمقت التجزئة في بعدها القطري الضيق وتعددت الخلافات القطرية بما يعني أننا عجزنا عن رسم خطة مرحلية واضحة لوحدة دائمة مثلما فعلت الشعوب التي توحدت.

وكلما تحدثنا عن البحث العلمي والتطور التقني ازدادت الهُوّة عمقا بيننا وبين الشعوب المنتجة للعلم والتقنية خاصة في الظرف الراهن الذي ضاعفت فيه الثورة التقنية من خطواتها مما يحوّل المقارنة بيننا وبين الشعوب الأخرى من حديث عن هُوّة إلى حديث عن انهيار

نفسي لأجيالنا الصاعدة الذين يعتقدون أن الفارق شاسع بدرجة يصعب معها اللحاق بالشعوب المتقدمة، وإننا في أحسن الحالات سنكون مستعملين جيدين لتقنيتهم وإبداعاتهم.

إذا ابتعدنا عن التبرير واجترار المصطلحات الإنسانية القديمة وتحميل هزائمنا للآخر قلنا إن أسباب الهزيمة متعددة ومتداخلة، وهي تفضي إلى استنتاج واحد هو أن البُنى المجتمعية والتقنية والسياسية المهزومة التي نعيشها لا تنتج نصرا، وحتى إن تحقق في معركة ما فسيكون بمثابة الاستثناء لأننا سرعان ما نعود إلى الانتكاس من جديد. وستبقى تلك القاعدة تحكمنا إلى أن نخرج من دائرة I.B.M إلى دوائر التخطيط والمحاسبة.

الباب الثّالث

الإسلام السياسي
زمن المراجعات والثورة

الحركات الإسلامية وخطاب الاختلاف [1]

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2]

إذا أردنا أن نحدد الملامح السياسية لعقدي السبعينات والثمانينات في تونس فإننا نستطيع أن نقول بدون تحفظ إنها سنوات «الصحوة الإسلامية» ففي هاتين العشريتين برزت الحركة الإسلامية واشتد عودها ولفتت اليها الأنظار المحلية والعالمية بتحركاتها السياسية واحتجاجها المتواصل على الأوضاع وروّجت لأدبيّاتها التي اعتبرتها حدثا جديدا، لأن «النخبة» ظنت أنها تجاوزت هذا النوع من التفكير منذ زمان بعيد وأخرجته من ساحة الـمُفكِّر فيه.

لكن الحركة الإسلامية ببروزها أرغمت «فكر النخبة» على تناولها ودراستها فتعددت الدراسات لتلك الظاهرة الجديدة من فضاءات إيديولوجية أخرى كالفضاء الماركسي، أو الليبرالي الغربي، واختلفت الآراء اختلافا في تقييمها، وتأرجحت منهجيات التناول بين التقييم الإيديولوجي المحض الذي يصدر أحكام القيمة ويدين قبل أن يستجلي الأسباب ويقرأ النتائج، وبين البحث السوسيولوجي الذي يطبق بعض المناهج المستحدثة على هذه الظاهرة، فيتناولها من الناحية الكمية والنوعية، ويلتزم بقواعد علوم الإحصاء، فيحدد عدد المنتمين

1- نشر هذا المقال بمجلة 15 / 21 عدد 19، جوان 1989.

2- سورة المائدة 5 / الآية 48.

للحركة وانتشارها حسب الأعمار والمستوى العلمي والاختصاصات المهنية، والمناطق الجغرافية المنحدرة منها قياداتها وقواعدها.

ورغم أهمية هذه البحوث لسعيها في كثير من الأحيان إلى الالتزام بطابع العلمية والدقة، فإنها تبقى جزئية وأُحادِيّة البعد ما لم تحاول فَهْم الظاهرة من داخلها وتفاعلها مع التحولات الاجتماعية التي ساهمت بدرجة أو بأخرى في إفرازها، وتحاول تفكيك مفاصلها، وتُفرِد كل مفصل بدراسة في إطار رؤية شاملة تتناول الجزء في علاقته بالكل.

لن نتناول في مقالنا هذا الظاهرة في نشوئها وتطورها، بل ما نريد تفصيل القول فيه في هذا المقال هو الاختلاف عند الحركة الإسلامية المتعددة تنظيميا وفكريا. ما موقف الأطراف المكونة لهذه الحركة من الاختلاف؟ هل هناك تأصيل لمقولة الاختلاف داخل الجسم الرحب ومحاولات لمد الجسور بين أطرافه؟ كيف تنظر هذه الأطراف للنص الديني؟ هل تعتبره ملكا لطرف واحد ينطق به ويوظفه كيفما يشاء؟ أم تقر بحق التأويل وتعدد القراءات؟

نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة دون أن ندعي فصل المقال فيها، لأن الباب سيبقى مفتوحا لكل الأطراف الإسلامية لتعميق الحوار في المسألة، فتثري الإسلام في مضمونه عبر التنوع ومحاولات التعميق والقفز فوق السطحية، لأن سطحية الفكر لا تولد إلا اغتيال التراث الإسلامي الزاخر بالتيارات المتنوعة والأفكار المتباينة باسم وحدة الأمة ووحدة الصف. وتحت هذه المظلة يقع الترويج لمدرسة دون أخرى والإعلاء من شأن تيّار سياسي مقابل الحط من قيمة تيّار آخر ومدح مفكر وإبرازه في صورة العبقري الملهم مقابل القدح في غيره وصب وابل من التهم عليه.

نقول هذا لأننا نؤمن أن التراث الإسلامي أغنى من أن يحتكره حزب سياسي أو مجموعة فكرية تُنصِّب نفسها حكما على الأفكار والكتب والتيارات السياسية، فتؤسس المحاكمات وتصدر الأحكام ضد جزء هام من تراثنا، فيحرم أبناء الأمة من الاطلاع على جزء كبير من الإنتاج الجمعي الذي قد يعيد تشكيل الذهن المسلم ويخرجه من حصون الأُحادية التي فُرِضت عليه طويلا. فلئن تحالف تيار فكري مع السلطة وهيمنا كِلاهما عليها لمدة طويلة فاحتكرا الدين وقدما تصورا خاصا، وغيبا التيارات الأخرى، وقمعا كل من شق عصا الطاعة ونادى بحق الاختلاف، لئن حدث كل ذلك في تاريخنا القديم والمعاصر، فإنه لايعني أن التيارات التي غُيِّبت ليس لها من العمق ما يسمح لها بالوجود والدفاع عن مضامينها، ولا يعني أن هذه التيارات فاقدة لمبرراتها الواقعية بقدر ما يعني هيمنة السياسي على الإيديولوجي/ الفكري في حقب طويلة من التاريخ.

لم تجد معادلة السياسي/ الإيديولوجي حلا سلميا يضمن التعايش بين الأطراف ويدخل حركية على النسق التطوري للمجتمع بإرساء تقاليد للنقد والحوار. لقد حاول السياسي إفقار المجتمع والتنقيص من دور مؤسساته الفاعلة عبر احتكار دور التوجيه الإيديولوجي والتعبئة الفكرية، فذلك الضمان الوحيد الذي يعمق الهيمنة ويزيد من إضفاء الشرعية، فكان الخلاف الفكري يتحول إلى صراع سياسي يُنَّكل فيه بالخصوم، فلا المعتزلة استطاعوا أن يفلتوا من قمع أهل السنة والجماعة، ولا أحمد بن حنبل كممثل عن هذا التيار الأخير استطاع أن ينجو من تنكيل المعتزلة به. وتاريخنا يشهد أن الخليفة عبد الملك ابن مروان لم يتورع عن قتل معبد الجهني (قتل 699/80 هـ) ولم يتورع خالد بن عبد الله القسري عن أن يذبح الجعد بن درهم (قتل

738/120 هـ) أسفل المنبر بعد صلاة العيد. ويروى أنه لما قتل عبد الملك بن مروان (ت 705/86) عَمْرًا بن سعيد (قتل عام 689/70) أمر برمي رأسه إلى جمهور المخلصين له الذين كانوا ينتظرون عودته أمام القصر. وبقيت المعادلة دون حل حتى برزت الحركة الإسلامية المعاصرة وكان أمامها خياران:

1 - إما أن تؤسس وعيا نقديا، فتحاول أن تقرأ ما وقع في التاريخ وتسبر أغواره، فتقيم رؤية توليفة فوق تناقضات الأمس، فتتجاوز ما حل بالأمة من مصائب نتيجة هذا الصراع الذي استنزف الطاقات وهدر الأرواح وأراق الدماء، فتكون بذلك حركة استفادت من تاريخها وواقعها واستطاعت حل المعادلة «السيزيفية» التي كانت سببا في واقع المسلمين الحالي.

2 - أو أن تختار تيارا من التيارات المتصارعة ضعيفا كان أو قويا، في السلطة كان أو في المعارضة، وتعتبر نفسها تواصلا لذلك التيار، فتحيي رموزه، وتعلي من شأنهم، فتذكر كراماتهم ومزاياهم على التاريخ والأمة، وتروج لأدبيّاتهم، فتكون بذلك قد مَوْقعت نفسها ضمن الصراع القديم، وساهمت في تعقيد المعادلة بدل حلها.

والخيار الثاني هو الذي سارت فيه أغلب الحركات الإسلامية المعاصرة، فولدت الرأي الواحد والفرد الموجه الذي يطيع دون أن يناقش، ويردد دون أن يبدع، فأنشأت عقلا مُهّيأ لقبول الرأي الواحد والتعصب له، وقضت على ملكات النقد فيه. وداخل هذا الخيار تصبح كل محاولة نقدية جادة مدعاة للخصام والتراشق بالتهم اللاأخلاقية، ويصبح الناقد عند بعضهم «شيطانا آدميا متمرّدا على الحق، يحطم ما بناه العظماء بدمائهم وما خطه العباقرة بحبرهم».

فكيف يتجرأ الواحد منا ونحن على ما نحن عليه من ضعف في

الإيمان، وابتعاد كبير عن عصر الإسلام الأول، أن ينقد شخصيات تاريخية ساهمت في نحت معالم الفكر الإسلامي القديم والمعاصر؟ ألا يُعَدّ ذلك تطاولا على قمم شامخة كانت بحرا من العلوم نهل من معينه الملايين من أفراد الأمة؟ فكيف نجرؤ على نقد أبي حامد الغزالي مثلا وابن قيّم الجوزية أو ابن تيمية؟ وهل يجوز أن نقول إن الإمام مالك بن أنس اجتهد لعصره -القرن الأول هجري- وما علينا إلا أن نجتهد لاستنباط حلول تتماشى والواقع الجديد والتحديات المستحدثة؟ ومن نحن حتى ننقد حركة الإخوان المسلمين كبرى الحركات الإسلامية -جماعة المسلمين كما تسمى عند البعض- وقد قدمت العديد من الشهداء، وأبرزت عددا لا يحصى من «الدعاة للإسلام»؟ وهل قدمنا ما قدمت حتى ننقدها؟ أسئلة وتحديات كثيرة تعترض كل من يفتح «الأبواب المحرمة» ويستعمل عقله في الغاية التي خلق من أجلها.

نريد أن نؤكد لمن يطرح مثل هذه الأسئلة -وهم كثر- أن التساؤل عن قيمة أفكار ما أو نقد مواقف حركة ما لا يعني إسقاط حق تلك الفكرة في الوجود، ولا يعني التنقيص من الإنجازات الواقعية والدور التاريخي الذي لعبته تلك الحركة في مرحلة من مراحل التحول المجتمعي، ولا الحط من القدرة العلمية والمقدرة النضالية لمفكرين/ مناضلين، لا يعني التساؤل كل ذلك بقدر ما يعني إخراج الفكر الإنساني من دائرة المقدس ووضعه ضمن حدوده الطبيعية، لأن النقد بمعنى من المعاني هو إعادة تركيب لأجزاء الجسم وتغيير ما تخشب منه وأصبح عائقا أمام نموه وهو -أي النقد- بحث في الثغرات وتعبئتها بقيم صالحة للنمو قبل أن يكون تزكية متواصلة

وموافقة عاطفية، هو إبراز للحد الفاصل بين التفاعل مع الأفكار والأشخاص وبين النقل الواعي، وهو إعادة إنتاج ضمن ظروف تاريخية جديدة ابتعدت عن لحظة التأسيس.

بهذه المعاني يصبح النقد عندنا ممارسة إيجابية للتواصل مع الزمن وليست تجنيًا أو ثلبًا لأشخاص أو حركات طالما اتهمت معارضيها، بل يصبح واجبا أو فرض عين على حد تعبير الفقهاء عندما يتحنط الفكر وتموت فينا القدرة على الإنتاج ونصبح مستهلكين لرصيدنا التاريخي.

عندما تتربى فينا حاسة النقد يمكن أن نرى الألوان المختلفة التي شكلت لوحة التراث فنُقِرّ بأن تراثنا/ تاريخنا لم يقم على عمود واحد وإنما كان قائما على أعمدة متعددة، هي الفرق الكلامية والتيارات السياسية التي ساهمت في إغناء التراث وإثرائه، إذ منذ فترة التكوُّن الأولى للإسلام كان الاختلاف في اطار الدين الواحد يبدو معطى واقعيا بين الصحابة، فلم يكن إسلام أبي ذر الغفاري يرادف إسلام عبد الله بن عمر، ففي حين نحا الأول بإسلامه نحو الحس الاجتماعي المتقد والمعارضة التي لا تصدأ، نحا الثاني منحى صوفيا تعبديا أبعده عن واقعه حتى اشتكته زوجته إلى الرسول، فعاتبه على «تطرفه»، ولفت نظره إلى أن للدنيا عليه حقّا ولزوجه عليه حقّا ...الخ . وتواصل التناقض بين آراء أبي ذر وسياسة عثمان مما أدى إلى نفي الأول إلى الربذة.ووصل الاختلاف بالصحابة إلى حد التقاتل في حادثة الجمل، ومنهم المبشر بالجنة. فلماذا يتقاتل المسلمون وهم حَمَلَة قرآن واحد؟ فهل ندين طرفا ونبرئ آخر أم ندين الطرفين شعارنا في ذلك حديث الرسول «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار...»؟[3]

3 - رواه البخاري ومسلم عن أبي بكرة.

أسئلة لا تجد لها حلا عند الفكر التقليدي إلا التبرير أو الدفاع المسبق عن فئة دون أخرى، ولا تحاول فهم الصراع وأنسنة الدوافع والمصالح التي تختفي وراءه، لأن قداسة النص لا تدفعنا إلى تقديس الأحداث، فالأحداث إفراز طبيعي للممارسة الإنسانية التي تقوم على النسبية فتلعب فيها الآراء والاجتهادات والأهواء والقرابة -حالة عثمان بن عفان مثلا -دورا كبيرا، فتقديسها في هذه الحالة يضع التاريخ مقام النص، ويرفع الإنسان إلى درجة الإله، ويلغي دور العقل في الاستقراء والترجيح والتفسير. فإذا اختلف وتقاتل علي بن ابي طالب مع السيدة عائشة والزبير وطلحة رغم إيمانهم جميعا بقداسة القرآن وبأن الله حق وبعدالة قضية الرسول فإن ذلك لا يعني أن فريقا كفر وقاتل الآخر أو خان الأمانة وحارب من تمسك بها بقدرما يعني اختلافهم في تفاعلهم مع الواقع وفي تأويلهم المتباين للنص -القاسم المشترك بينهم- وإلا لما تقاتلوا لو كان الفهم موحدا والمصالح واحدة.

وهذه الرؤية في النظر إلى الأحداث والصحابة والنص تنقل الخلاف القائم من حالته السياسية إلى إطاره النظري لأن الاختلاف في نظرنا يقوم أول ما يقوم على التأسيس النظري والبحث الفلسفي .فإذا كان الفكر الفلسفي لمجموعة ما يقوم على الأحادية والمماثلة والقطعيات فلا يمكن أن ينتج إلا أشخاصا يرون الحياة أمامهم بلونين فقط إما الأبيض أو الأسود، فيقوم الفكر على التصنيف مقام الفهم، وعلى إبراز نقاط الاختلاف مقابل نقاط الالتقاء، وعلى التباغض والجفاء مقام التعاون، وعلى كيل التهم والتراشق بشعارات التجريح مقابل تبرير الاختلاف وتأصيله، وعلى غلق أبواب الحوار مقابل مد جسور الالتقاء.

وفكر قطعي كهذا يكون لا ديمقراطيا في جوهره، لأنه يؤمن بالأحادية والقناعات المطلقة ولا يقر بالنسبية التي هي أساس

الديمقراطية (رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب)، وإن نادى هذا الفكر بالديمقراطية كشعار سياسي أو تكتيك مرحلي فانه يكون كمثل من بني قصرا مدهشا فوق كثبان من الرمال سرعان ما ينهار بمجرد تحركها. فحين نريد تحويل الديمقراطية من شعار سياسي أجوف إلى ممارسة حية، يستوجب هذا مراجعة الأسس النظرية والقضاء على الاطلاقية فيها لان ذلك هو المنطلق.

بعد هذه التوطئة النظرية نود أن نشير إلى أننا نستعمل مصطلح الحركة الإسلامية للتدليل على مجموع التيارات الإسلامية التي تعيش داخل هذا الفضاء الواسع، لأن المصطلح لم يعد يحمل المدلول الذي حمله في بداية السبعينات في تونس، أو كما تريد أن تحمله الآن بعض الأطراف. فقد كان مدلول المصطلح يعني حركة الاتجاه الإسلامي، إلا انه وبمرور الزمن وبفعل الأحداث والتحولات النظرية والتنظيمية التي شهدتها العناصر خرج من صلب هذا الاتجاه مجموعة من التيارات تخالفه الرؤى وتفسيره للنص وفهمه للتراث رغم انطلاقها معه من نفس الأرضية الإسلامية، ومن هنا يصبح الحديث عن الحركة الإسلامية هو الحديث عن الفروقات داخل جسم مختلف الأجزاء رغم اشتراكه في التسمية وفي التصنيف العام الذي يعتمده أبناؤه وخصومه على حد سواء .فكيف نظرت هذه الأجزاء المختلفة في ما بينها على أرض الواقع إلى مسالة الاختلاف؟

الإخوان المسلمون بين الشرعية التاريخية والحصانة الأبوية

لا يستطيع أحد أن ينكر الأسبقية التاريخية لحركة الإخوان المسلمين في نشر الإسلام المنظم وتعميمه خارج موطن التأسيس مصر. فبعد

موجة الإصلاح الديني في الربع الأخير -من القرن التّاسع عشر و بداية القرن العشرين- والتي اتخذت طابعا فرديا: الأفغاني (ت 1897) وعبده (ت 1905) والكواكبي (ت 1902) ورشيد رضا (ت 1935) وغيرهم. جاء تأسيس حركة الإخوان المسلمين على يد حسن البنا (استشهد عام 1948) ليعطي الإسلام الحركي انتشارا أفقيا واسعا، فهي أول حركة معاصرة ركزت على تأطير المسلمين وخاصة الشباب منهم وتكوينهم عبر برامج تربوية خاصة مستمدة من تصور خاص للإسلام، واستطاعت في فترة قصيرة من الزمن أن تثري رصيدها الجماهيري وترسي لها فروعا في مختلف مدن مصر وقراها، ثم في اغلب الأقطار العربية، لتصبح الحركة الشعبية الأولى في الوطن العربي، ومن رَحِمِها انحدرت جميع الروافد التي أصبحت تضع نقاط الاستفهام حول الأسس النظرية والمناهج الحركية. فكيف نظرت هذه الحركة الأم للاختلاف وهل كان خطابها تعدديا أم هو تواصل مع العقل الإقصائي القديم؟

لئن كان خطاب الإصلاح الإسلامي تجديديا في جوهره وحاول أن يجعل من هذا الهاجس شغله الشاغل فإن الخطاب الإخواني قدم نفسه كساع للحفاظ على نقاوة الإسلام الأول، وحدد مقولات عامة اعتبرت برنامجه وعلى أسسها تتم دعوة الناس: «الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا والموت في سبيل الله أسمى أمانينا [4] وكان من الطبيعي أن يفرز هذا الاحتكار لله وللرسول وللقرآن خطابا لا يرى الإسلام إلا في ما يقول، ولا يعترف إلا بقراءة واحدة للإسلام هي قراءة أهل السنة والجماعة». فللأمة الإسلامية في كل عصر من العصور حَمَلَةٌ لهذا الدين موكلون

4 - سعيد حوّى: المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين ط -1980- دون ناشر، ص 29.

بحفظه وحمله: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾[5]. هذه الطائفة الموجودة خلال العصور هي التي حفظت هذا الدين عقيدة وفقها وسلوكا وتطبيقا والتزاما، وهي بلا شك أهل السنة والجماعة».

«ولأهل السُنّة والجماعة عقيدة ومذاهب فقهية وأخلاقية. والجماعة الإسلامية الحق هي التي تتبنى هذا الإرث الحق ولا تعارضه ولا تحاربه. وجماعة الإخوان كذلك»[6] لقد مَوْقعت الجماعة نفسها منذ البداية، فهي تواصل لأهل السنة، تُقلِّد ولا تُبدِع لأن النقد تشكيك في الطائفة التي اصطفاها الله لنصرة هذا الدين وإظهاره. وليس المسلم أمام خيارات متعددة وإنما هو أمام خيار واحد هو الالتزام بالجماعة التي تقوم بالإسلام وتعمل على إقامته، والجماعة التي يُفْتَرَض على كل مسلم أن يضع يده بيدها هي الجماعة التي تحمل على عاتقها تحقيق الأهداف الإسلامية التي هي فروض بيِّنة كتكوين الشخصية الإسلامية، وإقامة الدولة الإسلامية وإعادة منصب الخلافة... وواضح أن جماعة الإخوان هي الجماعة الوحيدة التي حملت على عاتقها هذا العبء كاملا وصارت في الطريق العملي والصحيح لتحقيقه»[7] «وحركة الإخوان هي الحركة التي وضعت الأسس الصحيحة لشفاء المسلمين»[8].

هذه الثقة المفرطة التي يعكسها خطاب الحركة الاخوانية لا تضع مكانا للخطأ ولا ترى العيب إلا خارجها، لأنها اكتملت نظرية وعمقا ومنهجا «فحركة الإخوان تطالب كل مسلم أن يكون فيها

5 - سورة الأنعام 89/6.

6 - المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين «مصدر سابق، ص 25.

7 - نفس المصدر ص 28.

8 - نفس المصدر ص 28.

ومنها. وهذا واجب لا يمنع مسلما من أن يأخذ الخير حيثما وجده أو أن يشارك في الخير حيثما كان. أما الذين يتركون الإخوان للمشاركة في خير جانبي فهؤلاء تركوا الأصل إلى الفرع. ولم نشأ أن نتحدث عن التجمعات الإسلامية القائمة وقصور كل منها عن أن تكون الجماعة التي ينبغي أن ينخرط فيها المسلمون»[9] ولا تقف شوطا لتنزع منه الحق «أننا ندعو كل الناس إلى دعوتنا ونرفض أي معنى من معاني المساومة لأن منطق الحق لا يقبل تنازلات من حسابه فلا يجوز لأهل الحق أن يتخلوا عن حقهم وإنما عليهم أن يرفعوا الناس إليهم. والمسألة عندنا لا تحتمل أخذا أو ردا لأن الله الذي بيده القوة لا يعطينا نصره وتأييده ولا يرضى لنا أن نساير أو نساوم، بل هددنا لو فعلنا ذلك ﴿**وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا**﴾[10].

1 – جاء خطاب الإخوان في هذه المسالة صريحا لم يعتمد المواربة والتكتيك السياسي ليغطي قناعاته الفكرية بمساحيق تضفي عليه الغطاء الديمقراطي الذي يرفضه منذ المنطلق، لأنه فرقة للأمة وشقاء لها. فهم حزب الله وجماعة المسلمين «التي هي فتوى عصر من رسول الله ﷺ وأن تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»[11].

2 – ضيقوا حدود النص ونظروا اليه من زاوية واحدة اعتبروها هي الزاوية الصحيحة ونتائجها قطعية ولا يجب أن يرى المسلمون إلا ما يرون، واعتبروا بُنْية النص خاضعة للقراءة الواحدة (أهل السنة والجماعة) ولا تحمل التعدد، والقراءات المختلفة عبر التاريخ هي قراءات منحرفة قد تثوب إلى رشدها فتتوب وتعود إلى الجماعة

9 - نفس المصدر ص 30.

10 - سورة الإسراء 17/ الآيتان 74 - 75.

11 - سعيد حوّى: مصدر سابق ص 21.

الأم التي قال فيها اللهّ تعالى: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾[12].فقد وكلهم الله للقيام بهذا الدين كما خاطبهم الرسول عندما قال في رواية لمسلم «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق...» هكذا نظروا للنص في حين «أن الاختلاف الذي وقع في الملة الإسلامية بنيته الأصلية مُستَمَدّة من خصوصية النص القرآني والحديث البياني .ونعني بالخصوصية هنا ما منح النص القرآني إعجازه وما امتاز به على سائر النصوص. فالخطاب القرآني كلام تتسع معانيه وتتعدد وجوه الدلالة فيه، إنه كلام لا يمكن لأحد أن يقبض عليه أو يفوز بحقيقته أو يحصر دلالته. من هنا جاء تباين التفاسير والتأويلات واختلاف الطرق والمذاهب وتعدّد الفرق والمقالات»[13].

3 -عندما كتب سعيد حوّى كتابه عن الإخوان المسلمين سنة 1979 كانت مصر تعج بالتنظيمات المصنفة ضمن الحركات الاسلامية مثل جماعة التكفير والهجرة (التي تسمى نفسها جماعة المسلمين أيضا) مرورا بشباب سيدنا محمد إلى جماعة الجهاد الى غيرها من التنظيمات الاخرى، وكانت الساحة المصرية تشهد خلافات وصراعات بينها تنخر جسم الحركات الاسلامية برمتها ،ومع ذلك لم يكترث سعيد حوّى بالمعطى الواقعي وغلب المعطى الذهني، وكأني به يكتب كتابة والوحي ينزل والأمة لا تزال كتلة متراصة ولم تتفرق إلى مِلَل ونِحَل بعد. وهو يكتب أيضا وكأن الجماعة تتكون حينها ولم تتفرق ولم تخرج من رحمِها التيارات المتناقضة.

---

12 - سورة الأنعام 89/6.

13 - هذا ما يذهب إليه الزركشي وهو أحد علماء التفسير بل فلاسفته إذا جاز القول، ذلك أن البرهان في علوم القرآن ليس مجرد تفسير من التفاسير وإنما هو بحث في أصول التفسير وقواعده ومفاهيمه ومصطلحاته. يقول الزركشي في كتابه المذكور إن علوم القران لا تنحصر معانيه ولا تستقصي ويقول أيضا عن كلام الله لانهاية لفهم كلامه (نقلا عن علي حرب مصدر سابق)

لقد جاء خطاب الإخوان مغيبا لمسافة زمنية طويلة تبتدئ بحادثة السقيفة التي ذكت شرارة الاختلاف الأولى «أن ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان» [14] لتتجذر يوم أصدر حسن البنا بيانه المشهور تحت عنوان «ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين»[15] فجاء خطابهم عن الجماعة بمثابة القطعيات الفكرية الحالمة والرافضة للاختلافات الفكرية بينها وبين الجماعات الإسلامية الأخرى وللتحولات السياسية والتنظيمية على أرض الواقع.

حزب التحرير من الوضوح الذاتي إلى فكر القطعيات

«تأسس حزب التحرير الإسلامي سنة 1952 على يد الشيخ تقي الدين النبهاني الفلسطيني المولد (ت 1977). ومنذ نشأته سعى إلى الانتشار السريع في أرجاء المنطقة العربية، وبدأ ببلدان المشرق العربي في الخمسينات والستينات من هذا القرن حتى وصل إلى بلدان المغرب العربي في السبعينات»[16].

اختار حزب التحرير الإسلامي لمدة طويلة عدم نشر أفكاره تماشيا مع الخطة السياسية للحزب والتي ترى أنه لابد من مرحلة سرية في البداية. لكنه في المرحلة الأخيرة وبعد العديد من المحاكمات السياسية لقياداته وأنصاره شرع في الترويج لأدبياته، حتى يعرّف بأفكاره ويضمن لها الرواج. ولا تخرج أفكار الحزب عن الكتب الرئيسة التي ألفها المؤسس تقي الدين النبهاني، والتي جاءت في شكل دستور يحدد نظام الحكم في الإسلام، وطريقة التفكير، والنظام الاجتماعي.

---

14 - الشهرستاني - الملل والنحل

15 - بيان أصدره حسن البنا بعد محاولة التنظيم الخاص للجماعة نسف محكمة الإستئناف بالقاهرة.

16 - هالة مصطفى: الجهاد الإسلامي في الأرض المحتلة/مجلة قضايا فكرية عدد خاص سنة 1989 ص 181.

ولقد كان حزب التحرير أكثر وضوحا من الأطراف الإسلامية الأخرى، لأن كتبه جاءت في شكل مقررات فهي تعرض أفكارا دون أن تبرر، وتُقرّ أحكاما دون أن تُفسِّر، فكانت كتبا قطعية تقريرية لذلك لم يحضر التكتيك عنده، وكان أمينا في تقديم أفكاره متناسقا في بنائه النظري. فكيف تعرض لمسألة الاختلاف في الإسلام؟ وهل يُقِّر به؟

قَسّم حزب التحرير الإسلامي العالم كله إلى «بلاد إسلامية وبلاد غير إسلامية. إما دار إسلام وإما دار حرب أو دار كفر ولا ثالث لهما مطلقا. ودار الإسلام هي البلاد التي تحكّم سلطان الإسلام وتطبّق عليها أحكامه وأمانها بأمان المسلمين أي سلطانهم. وأما دار الكفر أو دار الحرب فهي البلاد التي لا تحكم بسلطان الإسلام ولا تطبق عليها أحكامه والتي أمانها بغير أمان المسلمين أي بغير سلطانهم وان كان جُلّ سكانها من المسلمين»[17].

والعالم المعاصر بشقيه تتقاسمه صراعات إيديولوجية حدد منها حزب التحرير موقفا، فاعتبر «القومية نعرة خبيثة وعنصرية مدمرة وقد حرمها الإسلام وقال ﷺ: «دعوها فإنها مفتنة ولذلك كانت الدعوة إلى القومية إثما كبيرا واتخاذها رابطة إجراما في حق المسلمين»[18]، «كما أن الرأسمالية كالشيوعية كل منها كفر والاشتراكية بجميع أنواعها كفر. فعقيدة فصل الدين عن الدولة عقيدة كفر وعقيدة المادية والتطور المادي كفر... والكفر ملة واحدة».

فالإيديولوجيات المنتشرة في واقعنا المعاصر من ماركسية وقومية وليبرالية لا تعدو أن تكون كفرا كذلك من يقول بتعطيل الحدود

17 - ميثاق الأمة نص غير منشور لحزب التحرير ص 13.

18 - ميثاق الأمة المصدر السابق ص 12.

فقد دخل الكفر لأنه « كمن يرفض قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وللكفر أحكامه عند حزب التحرير فالكافر يعيش تحت سلطة الخليفة الإسلامي ويدفع الجزية، لأنه من واردات الدولة الدائمة للمسلمين الجزية، كما أنه ليس لغير المسلم الحق في انتخاب الخليفة ولا في حصر المرشحين للخلافة لينتخب منهم الخليفة، لأنه ليس له الحق في الحكم. يبدو القطع واضحا مع «المؤدلجين» من أصحاب «الأفكار الرافدة» فهم رعية من الدرجة الثانية، ووضعهم الاجتماعي والقانوني لا يقبل النقاش، لأن في نقاشه تطاولا على الشرع الذي نظم الحياة بتلك الطريقة.

ومن يقف داخل الأرضية الإسلامية ليس أهون حالاً كذلك عند حزب التحرير، لأنه بسط أفكاره باطلاقية لامحدودة وتوخَىّ التعميم ليقضي على كل تنوع، فهو يتحدث عن الأمة الإسلامية وعن الشرع الإسلامي وعن خليفة المسلمين دون الأخذ بعين الاعتبار التقسيمات داخل الأمة الإسلامية و«أجهزة الحكم تُلزِم الناس بأفكار الإسلام وأحكامه وتلزم على المسلمين أن يكون المسير في أعمالهم أوامر الله وأن يكون مقياس الأمور لديهم هو الحلال والحرام... ولكنها تعتمد في إلزام المسلمين بالتقيد بأفكار الإسلام وأحكامه على ما لديهم من اعتقاد... أي على الدافع الذاتي فإن لم يوجد هذا الدافع الذاتي لجأت إلى الإلزام بالقوة وإيقاع الجزاء» يبدو خطاب العنف واضحًا عند حزب التحرير، فالمواطن لا يفكر ولا يبدع، فالإطار الاجتماعي يتكون من لون واحد -لون الحاكم- ولا حركية فكرية فيه، فالحاكم مُنفذّ الشرع يفرض الرؤية التي يراها أصلح، لأنه «صحيح أن الأحكام الشرعية اختلف المجتهدون فيها، ففهم بعضهم من النصوص الشرعية غير ما

كان يفهمه البعض الآخر، وبذلك تعدد فهم الأحكام لذلك جعل الشارع لرئيس الدولة أي الخليفة أن يتبنى رأيا من هذه الآراء ويلزم الناس بالعمل به، وتلزم طاعته في هذا، والقيام بذلك ليس قياما بأمر الحاكم وإنما قيام بما أمر الله».

لقد زاوج حزب التحرير بين عنف الخطاب -التكفير- وخطاب العنف -إجبار الخليفة للناس- فجاء خطابه كليانيا لا يرى الحق إلا في ما يفرضه الخليفة باسم الأمة والشرع، ولا يرى للآخر دورا إلا دفع الجزية، فألغي بذلك حق الاختلاف والتعدد، وغابت الحرية عن خطابه، وحرم منها الأمة في حين كان بإمكان الحرية أن تساعد المسلمين على الإبتكار والخلق والدفع بينهم حتى يحققوا المشروع الإسلامي الذي جاء ليحرر لا ليستَعبِد «ولقد كرمنا بني ادم» وليفجر طاقات الإنسان لا ليقمعها «وقل اعملوا...» لأن الإنسان غاية الوحي ومنطلقه، فكيف يتماثل مع الوحي «يا أيها الإنسان انك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه» وهو لا يستطيع التفكير بحرية، بل لا يستطيع استعمال عقله؟

الاتجاه الإسلامي والخطاب "المزدوج"

تميز الخطاب السياسي للاتجاه الإسلامي في تونس بعد خروجه الى العلنية وعقده لمؤتمر صحفي في السادس من شهر جوان سنة 1981 للإعلان عن تقديم مطلب رخصة حزب سياسي الى وزارة الداخلية، تميز بمرونة كبيرة اعتبرها الدارسون نشازا عن الفكر الإسلامي المعاصر وخاصة الإخواني منه. لقد تناول الاتجاه الإسلامي قضايا لم تتطرق اليها التيارات الإسلامية الأخرى التي غرقت في التراث لتهمل المعاصرة، فأعد دراسات تناولت قضايا معاصرة، وألقى رواده محاضرات عن الإمبريالية، وعن التغير

الاجتماعي، وعن العمل النقابي، والملكية الزراعية وعن مكانة المرأة في المجتمع، وعن الحرية في العمل السياسي، وعن أسباب انحسار التيار الماركسي في المنطقة وغيرها من المواضيع الأخرى التي انحصرت في الإطار التنظيمي الضيق ولم تنشر. وتعددت التقييمات للإخوان المسلمين وخاصة داخل الجناح الطلابي من الاتجاه الإسلامي. كل تلك المواضيع كانت تشكل حيوية جديدة في أوساط الفكر الإسلامي الحركي الذي بقي حقبا طويلة يكرر مواضيع تراثية استنفدت أغراضها.

لكن هذا الخطاب لم يُكتَب له التواصل، إذ بغياب بعض العناصر التي كانت تدفع النقاش الفكري وبروز حزب التحرير الإسلامي الذي بدا راديكاليا أكثر في التعامل مع النص تراجع الاتجاه الإسلامي إلى الوراء، ليحتمي بالنص أكثر، وحتى يُفوِّت الفرصة على خصم سياسي بدأ يصعد بقوة ومرشح ليفتك منه جزءا من قواعده.

أعلن الاتجاه الإسلامي في بيانه التأسيسي «أن حركة الاتجاه الإسلامي لا تقدم نفسها ناطقا رسميا باسم الإسلام في تونس، ولا تطمع يوما أن ينسب إليها هذا اللقب، فهي مع إقرارها بحق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين ترى من حقها تبني تصور للدين يكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية العقائدية التي منها تنبثق مختلف الرؤى الفكرية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد هوية هذه الحركة وتضبط توجهاتها الاستراتيجية وتوجهاتها الظرفية»[19]. ويؤكد

19 - أنظر البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي الصادر بتاريخ 6 جوان 1981 تاريخ انعقاد المؤتمر الصحفي للإعلان عن قرار الحركة التحول إلى حزب سياسي علني وتقديم مطلب في الغرض إلى وزارة الداخلية للحصول على ترخيص يخول لها النشاط باسم الحزب شأنها شأن عدد من الأحزاب الأخرى المرخص لها آنذاك (بيان صدر في كتاب من إصدار حركة النهضة تضمن أغلب نصوصها المرجعية).

رئيس الحركة راشد الغنوشي نفس المسارفقال بشأن الحرية «والنضال من أجل الحرية هو من جوهر النضال من أجل الإسلام، واذا اعتبرت الحركة الإسلامية أن الحرية ليست قضية جوهرية فذلك سقوط رهيب والذي أخشاه أن تكون الحرية قضية ظرفية بالنسبة لنا وهنا سيكون السقوط رهيبا أيضا،إننا نطالب بالحرية لكل إنسان أيا كان» [20]

وفي نفس حواره مع مجلة المجتمع يوجه الغنوشي نقدا لحركة الإخوان «إن هناك خطأ سياسيا شنيعا ارتكبته حركة البنا ولا يزال متواصلا وهو أن الحركة الإسلامية تقدم نفسها وصيا على المجتمع وليس طرفا سياسيا أو فكريا يستمد مشروعيته من قوة الحجة وإقناع الجماهير ببرامجه، إن الحركة الإسلامية مازالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كغيرها من الأطراف السياسية -شيوعية أو اشتراكية أو ديمقراطية -طرفا في المجتمع، ومن هذا المنطلق طلبت حركة البنا حل الأحزاب، ومازال ضمير الحركة الإسلامية في وعيه أو لاوعيه -يستنكف أن يكون حزبا ويشمئز من قضية الأحزاب، ويصر على أن يكون ناطقا رسميا باسم المجتمع باسم الإسلام باسم المسلمين»[21].

لا يمانع الاتجاه الإسلامي في وجود حركات إسلامية تختلف عنه، ذلك ما أكده السيد الفاضل البلدي القيادي بالحركة: «إن حركتنا لا تمانع في ظهور حركات أخرى، لأنها لا تدعي الوصاية على الإسلام ولا امتلاك الحقيقة، فإذا كانت لا تمانع في ظهور وجود أحزاب غير إسلامية فمن باب أولى الإسلاميين»[22].

20 - راشد الغنوشي حوار مع مجلة المجتمع الكويتية.

21 - المرجع نفسه.

22 - أنظر حوار الفاضل البلدي: مجلة الحوار، الصادرة عن منظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 1983.

إن إقرار حركة الاتجاه الإسلامي بالحرية والحق في الاختلاف داخل الفضاء الإسلامي وخارجه يعد تغيرا جذريا في خطاب الإسلام الحركي، وتمايزا عن خطاب الحركات الإسلامية الأخرى، غير أنه لا ينسجم مع التوجه النظري الإقصائي المتضمن في «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي» التي تبنتها الحركة سنة 1986 واعتبرتها مرجعيتها الفكرية والعقائدية.

وقد دفع الدكتور عبد المجيد النجار -أحد الوجوه الفكرية للاتجاه الإسلامي - هذه النزعة إلى أقصاها عندما ناقش أطروحة الإسلاميين التقدميين في قضية العقل والنقل ضمن ما أسماه «دعوة التغيير في ما هو ثابت» وانتهى إلى أن هذه الأطروحة تؤدي إلى «نقض الدين من أساسه» ولا يبقى إذن مجال لأن يُتَناوَل الأمر على أنه اجتهاد في فهم الوحي، بل يخرج عن دائرة الإيمان بالوحي، وهو موقف آل اليه الكثير من أصحاب هذه الوجهة، لكن قصرت بهم الجرأة على إعلانه»[23]. قد تطول الاستشهادات في رصد خطاب الاختلاف عند حركة الاتجاه الإسلامي، لكنها لا تخرج في ما نرى عن الملاحظتين التاليتين:

1 – لم يكن المسار الفكري للاتجاه الإسلامي في بداياته تصاعديا يخضع لقناعات ثابتة تتدعم وتتطور في كل فترة، وإنما كان متأرجحا يخضع لاختلاف تكوين العناصر القيادية، وللتحولات السياسية التي يعيشها التيار مما أثّر على مواقفه في العديد من القضايا فجاءت متوترة أحيانا ومتضاربة أحيانا أخرى.

2 – لقد تضخم البعد السياسي واتسعت النزعة البراغماتية عند الاتجاه الإسلامي، فكانت التصريحات الصحفية للقيادات غير

23 - عبد المجيد النجار. دراسة نشرها في ثمانينات القرن الماضي.

منسجمة مع البناء الفكري لقواعد الحركة وكانت المواقف السياسية نشازا ونقضا للرؤية العقائدية والمنطلقات النظرية.

خطاب الوحدة وواقع الاختلاف

تبحث التيارات الإسلامية عن وحدة الأمة تحت راية الإسلام الواحد، وعندما لا يتحقق هذا الهاجس/الطموح في الواقع والتاريخ يفرز خطابا حالما لا يرى الوحدة إلا في «تعليب» الأفراد ومصادرة حقهم في المبادرة النظرية واستعمال عقولهم في فهم النص. فتنظّر للوحدة بناء على نصوص مقتلعة من تربتها وتتغافل عن الجيوب التي تتضح بين الحين والآخر لتجعل من الأمة أمما والشرع نحلا متعددة.

إن البحث عن الوحدة دون الأخذ بعين الاعتبار المكونات الذهنية والنفسية للفرد ﴿**لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ**﴾[24] والتحولات المجتمعية في تشعب علاقاتها وتوازناتها يصبح لهثا وراء السراب كلما ظن الفرد أنه اقترب منها ازدادت المسافة بينه وبينها بُعدًا.

لقد آن الأوان للحركة الإسلامية أن تعي أن الوحدة الحقيقية لا تعني توحيد العقول وصهرها ضمن أنساق مغلقة، لأن ذلك يخالف الأهداف والمهام. فيوم أن تتفق التيارات الإسلامية على القضايا المركزية التي تتحدى الإنسان وواقع المسلمين ويتقدم كل طرف نحو الحل من الزاوية التي يراها صالحة تكون قد خطت خطوات نحو التوحيد الذي هو تجسيد واقعي لبرامج ومطامح، وليس خطابا للمزايدة وحصر الآخر في بوتقتها.

24- سورة الأنفال 63/8.

يبدأ خطاب التوحيد عندما يقبل كل طرف بالآخر، ويعترف به ويبحث عن تعقله ويقر بمشروعيته [25]، لأنه الشرط الوحيد الذي يجنب الخطاب الإسلامي التوتر وينتشله من حوار الطرشان إلى بناء جسور التواصل. فهل تستفيد هذه التيارات من دروس التاريخ أم يكون ندائي لحق الاختلاف صرخة في واد؟؟؟

25 - علي حرب: التأويل والحقيقة، ط1، دار التنوير، بيروت 1988.

الاتجاه الإسلامي وبورقيبة: صراع النمط المجتمعي [1]

إن البحث في علاقة الإسلاميين بالزعيم الحبيب بورقيبة بموضوعية وحياد يتطلب آليتين منهجيتين ضروريتين حتى لا يسقط الباحث في مَطبّات تقوده الى نتائج غير علمية مغايرة للواقع:

- الآلية الأولى تتمثل في قراءة العلاقة بينهما بمراعاة المسافة التاريخية التي أصبحت تفصلنا عن مرحلة البحث، فقد باتت تفصلنا عنها نحو أربعين سنة إذا اعتبرنا أن أول ظهور رسمي سياسي للإسلاميين كان في سنة 1978، فقد أصدر الاتجاه الإسلامي آنذاك أول بيان سياسي تعليقا على أحداث 26 جانفي التي راح ضحيتها عدد من الشهداء في ما عرف في تاريخ تونس بالخميس الأسود. ثم تطور بعد ذلك الحضور السياسي للإسلاميين إلى حين الندوة الصحفية التأسيسية في 6 جوان 1981 التي عقدت لتقديم أول مكتب سياسي للاتجاه والمطالبة بترخيص رسمي لممارسة العمل السياسي في العلن بعد أن كان التنظيم السري يقود نشاط الجماعة. لذلك وجبت مراعاة هذا الفصل بين مرحلة التأسيس ومرحلة القراءة الراهنة نظرا لأن مواقف كثيرة تغيرت منذ تلك الفترة.

- أما الآلية المنهجية الثانية في قراءة علاقة الإسلاميين ببورقيبة

---

1 - مداخلة ألقيتها بندوة نظمها مركز دراسة الإسلام والديمقراطية تحت عنوان: «الدولة والاسلاميون في تونس، من بورقيبة إلى الباجي قايد السبسي» بتاريخ 20 فيفري 2016.

فهي ضرورة الخروج من سياق القراءة التي اعتمدت لفترة طويلة على ثنائية الضحية والجلاد. وهذا ما بدأ به الإسلاميون أنفسهم ونقصد بالإسلاميين بالأساس حركة النهضة/ حركة الاتجاه الاسلامي سابقا. ومرد هذا التأكيد أن الساحة التونسية تحتوي تيارات إسلامية أخرى متمثلة في حزب التحرير وحركة التبليغ والإسلاميين التقدميين ومن ينتسبون إلى التيارات الصوفية. غير أن الاتجاه الإسلامي هو الحركة التي صنعت هذا التاريخ باعتبار حضورها الأقوى والأكثر تعبيرا عن هذا التوجه على الساحة السياسية التونسية.

لقد كانت حركة النهضة لفترة طويلة أسيرة للقراءة التي تقوم على التسويق للضحية (La victimisation) والاكتفاء بهذه القراءة وترديدها لمدة سنوات . وهو تمش متعمّد قد يخفي رغبة في الهروب من النقد الذاتي.

وتجاوز تلك القراءة يقتضي النظر بواقعية إلى الخلافات الفعلية التي كانت قائمة بين بورقيبة والإسلاميين. لذلك لن نتطرق إلى مسألة القمع والاعتقالات لأنها أصبحت قضية معلومة بالضرورة وتناولتها العديد من الكتب والدراسات والتقارير الحقوقية.

هناك عامل آخر يُحتّم علينا الابتعاد عن قراءة العلاقة بين الطرفين بمنطق الضحية وهو أن المنطق الداخلي للدولة القمعية يبرر القمع ويعتبره «أمرا طبيعيا» باعتبار أن المعركة في تلك الفترة كانت معركة نفي، لأنه مع اشتداد القطيعة بين الطرفين أصبحت المعركة في المستوى السياسي معركة نفي، فبات كل طرف يسعى لنفي الآخر، فالإسلاميون يريدون تغيير بورقيبة بوسائل راديكالية، لذلك صُنِّفت الحركة الإسلامية آنذاك بكونها أكبر الحركات الراديكالية المعارضة في الساحة السياسية وهذا بدوره تصنيف «طبيعي» لأنه مبني على

سلسلة من الاحتجاجات والتحركات والاستراتيجيات التي سبقت أساليب التعامل القمعية مع الحركة الاسلامية،وهي أساليب طالت، بمنطق الدولة القمعية، جميع السياسيين المعارضين فلم تستثن تيارًا سياسيًّا واحدا في عهد بورقيبة، فالجميع ذاق من ويلات القمع والتعذيب بدءا باليوسفيين مرورا باليساريين بجميع تنظيماتهم و القوميين وصولا إلى الإسلاميين.

لكن الجانب الآخر الذي يتجاوز النفي السياسي والذي لا يمكن أن ننكره الآن، لأن أدبيات الطرفين تبرزه بجلاء، هو الخلاف بين نمطين مجتمعيين، فالاطلاع على الوثائق المنشورة والخطابات الشفوية يبرز بيسر الخلاف بين بورقيبة والإسلاميين بخصوص نمط المجتمع، ونمط الثقافة، والمرجعيات، وبات عدد كبير من الإسلاميين يعترف بذلك، حيث أن الأدبيات الإسلامية السائدة في تلك الفترة كانت أدبيات متأثرة بحركة إسلامية عربية عالمية كانت تريد أن تغير المجتمع بطرح بدائل أخرى خارج البدائل الحاكمة وتلك السائدة في أوساط المجتمع.

وقد كانت كل الكتب التي تروج آنذاك في أوساط الإسلاميين تدعو إلى بناء المجتمع المسلم، وتربية الفرد المسلم، وتركيز الأسرة المسلمة، وإقامة حكم الإسلام والدولة المسلمة. وجوهر تلك الدعوة في تناقض عميق مع الحضارة التي يستلهم منها النظام البورقيبي والتي تُصنَّفُ على أساس أنها حضارة غربية تستلهم مبادئها من جذورها المسيحية - اليهودية.

تضعنا تلك التصورات أمام مشروعين اثنين، مشروع أراد أن يستفيد من الحضارة العالمية السائدة ومما تراكم في الواقع التونسي عبر العصور، ومشروع ثان يريد أن يغير تغييرا كليا ما هو سائد، وذلك على

الرغم من أن الحركة الإسلامية التونسية كانت في خضم ذلك تختلف مع الحركات الإسلامية الموجودة بالمشرق العربي، ولم تركز على كثير من المطالب التي نادت بها تلك الحركات وجعلتها من أولوياتها.

كان بورقيبة يدرك ذلك الخلاف جيدا، وجسّده أحسن تجسيد في موقف معبر تمثل في أن بورقيبة لما أقام بالقاهرة في أربعينات القرن الماضي صادف أن كانت له نقاشات مع حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ومرشدها العام الأول، غير أن تلك النقاشات لم تفض إلى نقاط التقاء، ولما يئس بورقيبة قال لمخاطبه استنتاجا عبر عن جوهر الخلاف بين نمطي التفكير: «إن الفرق بيننا وبينكم يتمثل في كونكم تضعون الأربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامي بين قوسين أي أنكم لا تستفيدون مما فيها من دروس وعبر». فالتاريخ بالنسبة إلى بورقيبة مليء بالدروس والعبر سواء في مستوى قراءته للنصوص الإسلامية وما صاحبها من اختلافات برزت حينها بخصوص تأويل النص الديني، أو في الصراعات المذهبية والصراعات السياسية التي عصفت بالأمة الإسلامية.

تقوم الرؤية البورقيبية على اعتبار التاريخ حجة على أهله، وتجارب حية يستفاد منها عند تأسيس الدول وبناء المجتمعات.في المقابل تعتقد الأطراف الأخرى أن المجتمع الذي تريد بناءه هو مجتمع يعود إلى النبع الصافي للإسلام. بالتالي هناك خلاف على مستوى الثنائيات، ثنائية الطموح إلى مجتمع مسلم كانت تمثله الحركة الإسلامية من ناحية، والطموح إلى مجتمع تونسي كان يريد أن يبنيه بورقيبة من ناحية مقابلة. والمجتمع التونسي عند بورقيبة هو ذلك المجتمع الذي يستفيد من كافة التجارب التونسية والعربية والإنسانية عامة، هذه هي التوليفة التي ركز عليها بورقيبة، فالتاريخ التونسي حسبه يُبنَى

من خلال التراكم الذي جسدته الحضارات المتعاقبة على البلاد التونسية، وهذا فرق كبير وجوهري في نمط التفكير بين المرجعيتين، إذْ أننا أمام مرجعية بورقيبية تقوم على نظرية تَوْنسة هذا المجتمع من خلال التراكم التاريخي والحضاري الذي حصل، ومرجعية إسلامية في تناقض تام مع بورقيبة تحلم بالعودة إلى النبع الصافي الذي تراه الأقدر على تحقيق العدل والمساواة والارتقاء بهذه الأمّة من الانحطاط الذي تردت فيه الى أفضل المراتب الحضارية.

هناك أيضا الموقف من العلاقة بالحضارة الغربية السائدة والمهيمنة، فالغرب تقدم علميا في الوقت الذي تأخر فيه المسلمون. هذا الغرب لم تكن الرؤية تجاهه موحدة بين بورقيبة والإسلاميين، لأن الإسلاميين كانوا يدعون إلى الاستفادة من الغرب كنمط تكنولوجي وعلمي متطور،مع رفض قطعي لكل ما يتعلق بالقوانين والأخلاق الغربية و نمط المجتمع الغربي، في حين أن بورقيبة وهو الدارس في الغرب والمستفيد من التجارب السياسية والقانونية فيه كان يريد أيضا أن يستفيد منه بطريقته، وتتمثل في الاستفادة ايضا من النظريات السياسية الغربية والعلوم الاجتماعية وأساليب تنظيم المجتمع وإدارة مؤسساته، وفي المقابل نشر الإسلاميون كتابات في علاقتهم بالحضارة الغربية تتناقض مضامينها مع رؤية بورقيبة، وهذا يجعلنا نؤكد أن العلاقة بين الطرفين لا يمكن الاقتصار في تفسيرها على الصدام السياسي فقط.

لكن منذ ذلك التاريخ إلى اليوم تمت مراجعات في صفوف الاتجاه الإسلامي/ حركة النهضة اكتست صبغة التغيير العميق مقارنة بحركات إسلامية أخرى وخاصة في النقاط الخلافية مع بورقيبة حول نظام الحكم ونمط المجتمع.

كان الاحتكاك بالأحزاب السياسية والتنسيق مع بعضها دافعا قويا لحركة الاتجاه الاسلامي لتطوير رؤاها وتبنيها أسلوب الواقعية السياسية. ويمكن اعتبار التجربة الأبرز والأكثر تأثيرا على حركة النهضة هي انضمامها سنة 2005 لهيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات التي ضمت أحزابًا من كل الأطياف وأصدرت نصوصا مرجعية في هذا الغرض والتي تبين قبول الإسلاميين بعدد من المكاسب التي حققها المجتمع التونسي.

وما يجسد هذا التغيير هو البون الشاسع بين حديث حركة الاتجاه الإسلامي في ثمانينات القرن الماضي عن خصائص المجتمع المسلم، وبين توقيع حركة النهضة سنة 2006، على نص مشترك بين مكونات هيئة 18 أكتوبر حول المساواة بين الجنسين فيه تنصيص على مبادئ الكونية للمساواة وفيه أيضا تأكيد على أن مجلة الأحوال الشخصية هي مكسب تاريخي بالنسبة إلى التونسيين يمكن تطويره فيما بعد، هذا يعتبر بدايات التغيير التي جاءت قبل خمس سنوات من الثورة التي ساهمت بدورها في تغيير قناعات الحركة بوتيرة هي الأسرع في تاريخها. وأنا من الذين يعتقدون أن سنتي الحكم الذي قادته حركة النهضة بعد فوزها في انتخابات أكتوبر 2011 -وأتحدث هنا بحضور قيادات من حركة النهضة- قد غيّرت من قناعات مناضلي الحركة ومن مواقفهم ما لم تغيره السنوات الطويلة السابقة لتجربة الحكم، لأنهم ربما فهموا الواقع كما هو وليس كما رسمته النظريات المدونة في الكتب.

استمعت منذ أسبوعين إلى النائبة الإسلامية من حركة النهضة يمينة الزغلامي تقول في أحد المنابر التلفزيونية إنها دافعت بقوة عن «العاملات» في نهج ذاك الولي الصالح عبد الله قش (نهج في المدينة العتيقة بتونس العاصمة مخصص لمحترفات البغاء)، وإنها ليس

لها اعتراض على جمعية شمس (جمعية للمثليين لم تمكنها السلطات التونسية من ترخيص)، استمعت إلى هذه المداخلة وقلت لو أن بورقيبة بُعِثَ من جديد واستمع إلى هذه النائبة النهضوية الإسلامية لربَّت على خدها كما كان يفعل ولقال: «إن شيئا كثيرا قد تغير في مملكة قرطاج...».

التعايش الإسلامي العلماني:
من أجل أولويات جديدة [1]

شكّلت علاقة الإسلاميين بالعلمانيّين محور بحث في العالم العربي (وخصوصاً في بلدان المغرب العربي التي ننحدر منها) منذ عقود، وتحديداً منذ انتشار الحركات الإسلامية في عدد من البلدان العربية والإسلامية، وإذا كانت العلاقة بين القطبين العلماني والإسلامي تتفاوت من بلد عربي إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى، فإنها لا تكاد تخرج عن إحدى الدوائر التالية:

الدائرة الأولى هي الاستنفار والمواجهة المستمرّان، وهوما مكّن السلطات في عدد من البلدان من الإمعان في تغذية الخلافات والتناقضات بين القطبين، فتضرب تياراً بتيار حتى تبقى هي المتحكّمة في قواعد اللعبة السياسية وتعوق تأليف جبهة سياسية واسعة في مواجهتها. الدائرة الثانية تتمثل في التعايش غير المرغوب فيه في عدد من البرلمانات العربية التي نجحت دولها في إجراء انتخابات تعدّدية سمحت بتأليف فسيفساء برلمانية عاجزة عن التحوّل إلى غالبية يمكن أن يحتكرها هذا الطرف السياسي أو ذاك، وهو تعايش مهدّد بالانفجار بين لحظة وأخرى إذ يكفي أن يصدر تصريح أو موقف من أي طرف لا يروق للطرف المقابل حتى تندلع المعركة بين الطرفين من جديد وينفجر المكبوت.

1 - نشر هذا المقال بجريدة الأخبار اللبنانية في شهر اكتوبر سنة 2007.

أما الدائرة الثالثة فهي بعض المحاولات المحتشمة بين القطبين اعتقاداً منهما أن التناقضات الجوهرية هي مع الخصم الرئيس الذي هو السلطة، ويجب أن تُعطى لها الأولوية بَدَلَ التركيز على التناقضات البَيْنية التي يمكن أن تجد لها حلولاً متى توفّرت الحريات العامة التي يعدّ غيابها النقيصة الكبرى في الحياة السياسية العربية.

العوائق المستمرّة

يدرك الباحث في تاريخ العلاقات بين القطبين أنّ العجز عن إرساء قواعد ثابتة ودائمة أساسه عدم حسم المسائل الفكرية التي تشكّل مجال استنفار بالنسبة إلى كل طرف على حدة. فالإسلاميون يتربصون بالعلمانيين ويتتبّعون خطاهم في ما يسمونه تصريحات تمس بالمقدسات الإسلامية والإسلام عامة، أو في حالات عدة ومن تأويلاتهم الخاصة التي عادة ما تصبح هي الإسلام، ضمن قراءة أحادية ترفض أي نوع من أنواع تعدد القراءات للإسلام، وهو أي القبول بتعدد القراءات اختيار يعطي لأصحابه أريحية في التعامل مع الإسلام من ناحية، وفي قبول الآراء المختلفة حول الإسلام من ناحية أخرى.

أما الميدان الثاني للمعركة فهو ما يعتبره العلمانيون مسّاً بالحريات الفردية والعامة، لأن الاعتقاد السائد لدى العلمانيين هو أن الإسلاميين متى تمكنوا من السلطة سيقضّون على الحد الأدنى من الحريات المتوافرة. والأمر هنا يتعلق بالعقوبات الجسدية أو ما أصبح يُعرف بالحدود خاصة، وبحقوق المرأة وقوانين الأحوال الشخصية عامة، وكذلك بحرية تكوين الأحزاب والجمعيات مهما كانت توجهات أصحابها. وبمرور الزمن، تعمقت الهوة بين ميداني المعركة. ولعلّ ما زاد في تعميقها، غياب أي حوار بين القطبين وبروز فكر إسلامي راديكالي أصبح ملجأ للعديد من الفئات، وبالتحديد للشباب الذي

لم يجد التأطير المناسب في بلدانه داخل الفضاءات العامة، وهذه من المفروض أن تخصص للحوارات الوطنية، فينتج من ذلك ردم الهوة بين الأطراف السياسية التي تتعايش في فضاء مجتمعي واحد، حتى تتمكن من رسم خطوط مجتمعها الكبرى معاً مهما تباعدت الفوارق الإيديولوجية بينها. وعلاوة على الفوارق الإيديولوجية -الفكرية، فإنّ ما يعوق التقارب هو الوعي السياسي السائد في عدد من البلدان العربية، وهو وعي لم يخرج في أغلبه من الحصون الإيديولوجية القديمة، ما جعله يغلّب الخلافات الإيديولوجية على ما هو سياسي براغماتي. وطبيعة هذا الوعي تبرز جلياً من خلال الانشقاقات المستمرة التي أصبحت سمة الأحزاب السياسية العربية.

والمقارنات بما يحدث حولنا من تحولات في عدد من البلدان المجاورة تُبرز أيضاً محدودية الوعي السياسي. فالعديد من الديموقراطيات المجاورة نجحت في ضمان التعايش بين القطبين من دون هزات تمسّ جوهر النظام السياسي واستقرار البلاد، وذلك على الرغم من أن التعايش يمر أحياناً بعمليات قيصرية. وأقرب مثالٍ إلينا لقي صدى واسعاً في الأيام الأخيرة هو المثال التركي الذي استطاع أن يضمن التعايش بين العلمانيين الراديكاليين، إن جازت العبارة، والإسلاميين والقوميين وغيرهم من التيارات السياسية، على رغم ما يشوب النظام السياسي التركي من ثغرات بخصوص حقوق الأقليات، وقضية الأكراد هي الأقرب إلى الأذهان في مثل هذه الحالات.

في الأولويات الجديدة

بعد معاينة التجارب السياسية العربية التي سمحت بتكوين الأحزاب وإجراء انتخابات تشريعية على علّاتها (لأن العديد من التجارب السياسية العربية لا تزال متخلّفة عن النظام السياسي

الحديث بقرون)، يصبح من حقنا أن نتساءل: لماذا نفشل حيث ينجح الآخرون؟

والجواب هو أن القوى السياسية عندنا عادة ما تخطئ في ترتيب الأولويات، فتتخاصم لعقود طويلة على ما يفرقها من قضايا عقائدية، في حين أن ما يجمعها أكبر، وهو المتعلق بالأساس بقضايا التنمية والديموقراطية وجوهر النظام السياسي، التي أصبحت من القضايا الأساسية التي تحرك الشعوب.

ولعلّ تلك الصراعات الهامشية أنست الأطراف السياسية أن الخصم الأكبر هو الاستبداد مجسداً في السلطة وليس الخلافات البينية، لأن السلطة هي العقبة الكأداء التي عجزت عن تخطيها كل القوى السياسية، والسلطة هي التي أعاقت مشاريع الديموقراطية والتنمية الفعلية المنتجة من دون إنكار ما تحقق في بعض البلدان.

ومن الأولويّات كذلك، أن تصل القوى السياسية المختلفة إلى أرضية مشتركة حول القاسم الديني المشترك، وهذه الأولوية مؤكدة عندنا، لأن الدين أصبح محركاً للسياسة في بلداننا، سواء من القوى السياسية ذات الخلفيات الدينية التي تعتبر الدين منطلقها الأساسي، أو من القوى المخالفة لها والتي باتت تبحث هي الأخرى عن موقع الدين في برامجها السياسية والانتخابية بعدما اعتقدت لعقود طويلة أن ذلك لا يهمّها، فتركت المجال فسيحاً أمام خصمها السياسي والديني ليحصد الأصوات.

إذا توصّلت الأطراف السياسية المختلفة والمتعددة إلى أرضية من ذلك القبيل يمكنها أن تبني مجتمعاً حديثاً يعيش فيه العلماني مثلما يعيش فيه المتديّن من دون خشية من الانتكاسات نحو الاستبداد، مرة باسم الدين، وأخرى باسم الحداثة.

الإسلاميون التونسيون والتوافق الحزبي [1]

نشأت "هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات" من التقاء أحزاب سياسية وجمعيات مدنية تونسية ذات انتماءات إيديولوجية مختلفة -وقد تعتبر متناقضة -على برنامج سياسي يعبر عن التوافق على الحد الأدنى. وقد بدا ذلك كحاجة مداهمة متعددة المبررات. فقد اعتبر أعضاء الهيئة أن لا مجال أمام المجتمع للتعبير عن نفسه ولتُمكِّنه من استعادة ديناميته من دون الوصول إلى الحقوق الأساسية المتعلقة بمسألة مناهضة القمع والاعتباط. تطرح سيرورة ولادة «هيئة 18 أكتوبر» واعتماد النهج التوافقي لتحقيق التقاء قوى حزبية وأخرى "جمعياتية" معا، وكذلك التقاء يساريين وديمقراطيين وإسلاميين في إطار عمل واحد، تطرح المكانة المركزية التي يحتلها الصراع حول مطلب دولة القانون في تونس، وإنما أيضا وعلى نطاق أوسع في العالم العربي اليوم.

في الجذور التاريخية

أفرز المخاض السياسي التونسي ميلاد «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات»، وهي هيئة مدنية سياسية تضم في قيادتها ممثلين عن أحزاب معارضة ومنظمات مدنية. أعلن عن تأسيس الهيئة في تونس مطلع شهر كانون الأول/ ديسمبر 2005 معبرا عن أمل طالما راود

1 - نشر هذه المقال بموقع «مبادرة الإصلاح العربي» تحت عنوان: هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات/الوصول إلى التوافق. أكتوبر 2006.

القوى السياسية والمدنية في البلاد يهدف إلى أحداث توازن بين الحزب الحاكم الذي يهيمن على كافة مناحي الحياة السياسية منذ الاستقلال سنة 1956، قبل نصف قرن، وبين قوى المعارضة التي بقيت متشرذمة ومتناحرة وأعاقتها صراعاتها الداخلية والبينيّة.

قامت التجربة السياسية التونسية، التي أرسى دعائمها الزعيم الحبيب بورقيبة، على مبدأ «الدولة الحامية» التي تتولى التفكير بدل المواطن، فيتلخص دور هذا الأخير في تنفيذ اختيارات الدولة والانصياع الكلي لها. توفر الدولة التعليم والرعاية الاجتماعية وترسم المخططات التنموية، ولكنها لا تفسح المجال للمواطنين في إبداء الرأي. ساهمت كاريزمية بورقيبة التي استمدها من شرعيته التاريخية، بنضاله ضد المستعمر، في سهولة تكريس ذلك المبدأ، أي اعتبار أولوية التنمية على السياسة أو التفكير، فكان بورقيبة يحث الشعب على خوض معركة التنمية التي يعتبرها الجهاد الأكبر ويعتبر المواطن مهما علا شأنه «جنديا في كتيبة الجهاد التنموي». لذلك حارب بورقيبة بشراسة كل من حاول الخروج عن « الدولة الحامية» ونجح في تجذير دولة الحزب الواحد وفق آليات محكمة تتوارثها أجهزة «الحزب/ الدولة».

إن القمع الذي مارسته «الدولة الحامية» لم يمنع بروز قوى سياسية ومدنية عبرت عن مواقفها الرافضة لاختيارات الدولة. وهكذا عاشت البلاد في نهاية سبعينات القرن الماضي، أثناء فترة الوزير الأول الهادي نويرة التي اتسمت بالليبرالية الاقتصادية، بروز أحزاب سياسية خرج بعضها من رحم الحزب الحاكم وبعضها الآخر من التنظيمات السرية. كما شهدت البلاد بروز صحف معارضة ومستقلة حاولت التعبير عن وجهات نظر مخالفة للوجهة الرسمية، حتى وإن لم

تتمكن من الاستمرار نتيجة الضغوطات التي سلطتها عليها الدولة.

وأمام هذه الديناميكية السياسية والاجتماعية التي شهدتها البلاد، اضطر بورقيبة سنة 1981، خلال بداية مرحلة الوزير الأول محمد مزالي،إلى إقرار التعددية السياسية ورفع الحظر عن الحزب الشيوعي التونسي الذي منعه سنة 1963. ثم عادت السلطة فرخصت لحزبين آخرين سنة 1983، وغضت الطرف عن التيارات غير المرخص لها، فأصبحت تنشط وتصدر البيانات. ولم يمنع إقرار التعددية من مواصلة المحاكمات السياسية التي طالت الإسلاميين بالخصوص، في ثلاث موجات خلال سنوات 1981 و1983 و1987.

إثر نهاية المرحلة البورقيبية التي امتدت ثلاثين سنة، حاولت السلطة التي تولت الحكم سنة 1987 تقنين الوجود الحزبي بصفة أكثر رسمية، فتم سن قانون الأحزاب والجمعيات سنة 1988، وتم الاعتراف بخمسة أحزاب منذ ذلك التاريخ. إلا أن القوى السياسية ظلت تشتكي من الهوة الواسعة بين القانون والممارسة، حيث ترفض الإدارة، رغم وجود القانون، الترخيص لعدد من الأحزاب والجمعيات التي لا تتماشى مع سياسات الحزب الحاكم. ويقدر عدد الأحزاب والجمعيات القائمة في الساحة السياسية الآن، والمستكملة كافة الشروط القانونية التي ترفض الإدارة رغم ذلك الترخيص لها، بثلاثة عشر تنظيما. ويدفع ذلك القوى السياسية والمنظمات التونسية إلى وصف الوضع الجديد بالبيروقراطية القانونية، حيث يتم سن القوانين والمصادقة على الاتفاقيات الدولية، لكنها لا تحترم ويخضع التنفيذ لرغبات السلطة.

عانت السلطة التي خلفت بورقيبة من فقدانها لمزايا سالفتها. فهي

لا تملك كاريزما الزعيم المؤسس، وهي باشرت التخلي الفعلي وإن تدريجيا، عن فكرة التنمية والدولة الراعية لمصلحة سياسة اقتصادية واجتماعية مُغرِقة في الليبرالية، ترافقت مع انتشار غير مسبوق لآليات الفساد بكل أشكاله. وهكذا أصبحت السلطة المتخففة من فضائلها الراعية قمعا عاريا فحسب. وقد أبرزت المواجهة مع الإسلاميين في تسعينات القرن الماضي المدى البعيد الذي يمكن أن يصله القمع في مواجهة الخصوم، وهو ما تجسد في مداهمة البيوت، والتعذيب إلى حد القتل، والأحكام القاسية التي لا تتطابق مع الأفعال، والتنكيل بالعائلات في ما بات يعرف لدى الحقوقيين بالعقاب الجماعي، وملاحقة الخصوم حتى بعد إنهاء العقوبة ومغادرة السجن، وهي ممارسات وحالات استمرت فيما بعد وباتت تزخر بها تقارير المنظمات الدولية على امتداد السنوات الماضية.

في الدوافع الآنية

كان صدور ما يعرف بـ «قانون العاشر من ديسمبر 2003»، ويسمى أيضا قانون مكافحة الإرهاب، نذير حلول موجة جديدة من التدابير القمعية والبوليسية. وهو ما حدث بشكل متصاعد إلى أن شهدت سنة 2005 منعرجا خطيرا نحو مزيد من قمع الحريات استهدف المنظمات التي تمسكت باستقلاليتها، فمنع انعقاد المؤتمر السادس للرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، ومنع انعقاد المؤتمر الأول لنقابة الصحفيين التونسيين، وعينت هيئة بديلة في جمعية القضاة التونسيين بعد أن صادرت السلطة مقر الجمعية من المكتب التنفيذي الشرعي لجمعية القضاة التونسيين وشتتت جمع القضاة الحركيين المستقلين بتحويلهم من عملهم بالعاصمة إلى مناطق بعيدة، لحرمانهم من أي نشاط ممكن.

أدت سياسة التصعيد التي انتهجتها الحكومة إلى تضيق الخناق على الحزبين المعارضين للسلطة، وهما الحزب الديمقراطي التقدمي والتكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات. ورفضت السلطة الاستجابة لمطالب الأحزاب والجمعيات التي تقدمت بطلبات للحصول على الترخيص القانوني، مما جعلها تقوم بنشاطاتها بطرق أشبه بالسرية، إذ لا يحق لها الدعوة إلى اجتماعات عامة-حتى ولو عقدت في أماكن خاصة -لتنظيم ندوات ومنابر حوارية.

كما تعمدت السلطة المنع الآلي لكل تحرك شعبي تدعو إليه المعارضة والقوى المدنية. والأمثلة على ذلك عديدة، لعل أهمها المسيرة التي دعت اليها القوى المدنية والسياسية للاحتجاج على دعوة رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق أرييل شارون للمشاركة في القمة العالمية لمجتمع المعلومات التي احتضنتها تونس في شهر نوفمبر 2005.

وشهدت سنة 2005 أيضا مواجهة مع المحامين الذين اعتصموا بمقر «دار المحامي» بالعاصمة لمدة 52 يوما للمطالبة بالإفراج عن زميلهم محمد عبو الذي اعتقلته السلطات التونسية في شهر آذار/ مارس 2005، إثر كتابته مقالا بأحد المواقع الإلكترونية احتج فيه على دعوة شارون لتونس. وقد أصبحت قضية عبو قضية عالمية التقت حولها أصوات المنظمات الحقوقية والصحفية والمدافعة عن حرية الرأي والتعبير، لمطالبة الحكومة التونسية بإطلاق سراحه. تكررت المواجهة بين السلطة والمحامين في شهر أيار/ ماي 2006 احتجاجا على مصادقة البرلمان على قانون المعهد الأعلى للمحاماة الذي اعتبره المحامون يمس باستقلالية المهنة ويكرس هيمنة الحكومة عليها، وهو ما دفعهم إلى الاعتصام من جديد لمدة 20 يوما والإضراب عن الطعام

لمدة يومين وتنظيم يوم وطني للتضامن مع المحاماة أدى إلى تدخل قوات الأمن لقمعه وأسفر عن سقوط جرحى وسط المحامين.

أبرزت الأحداث العديدة التي سبقت ميلاد «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات» أن السلطة التونسية اختارت مبدأ الرفض الآلي لنداءات الحوار المتكررة من القوى المدنية والسياسية، مثلما اختارت رفض معالجة الملفات السياسية والحقوقية المطروحة والتي مضى على بعضها قرابة عقدين من الزمن، مثل ملف المساجين السياسيين. واكتفت السلطة في مواجهة المطالب الملحة بسياسة قمع خصومها وشل جميع تحركاتهم.

إن اتفاق العديد من القوى السياسية والمدنية حول تشخيص الوضع في تونس بوصفه يتسم بانسداد جميع أبواب العمل السياسي المتعارف عليها، دفع ثماني شخصيات وطنية تمثل أحزابًا سياسية ومنظمات مدنية إلى الإضراب عن الطعام في الثامن عشر من تشرين الأول / أكتوبر 2005، قبل شهر من القمة العالمية لمجتمع المعلومات التي احتضنتها تونس في شهر تشرين الثاني / نوفمبر، قصد لفت الأنظار إلى مأزق الحريات في تونس، من خلال ثلاثة مطالب أساسية هي:

- **حرية التنظّيم للجميع**
- **حرية الإعلام والتعبير**
- **الإفراج عن المساجين السياسيين وسن قانون العفو التشريعي العام.**

واعتبرت المطالب الثلاثة بمثابة الحد الأدنى الديمقراطي، وكان المضربون يرددون دوما أن وضعا ما دون تلك المطالب يعني

الدكتاتورية، وأنه بتحقيق تلك المطالب يمكن الحديث عن بداية مسار ديمقراطي.

والمطالب في ذاتها مؤشر على مأزق سياسي حقيقي تعيشه تونس،لأن المتأمل فيها يجد أن المعارضة التونسية رفعتها منذ نهاية سبعينات القرن الماضي، عندما بدأت تشكل قوى تؤمن بالمشاركة السياسية،بعيداعن منطق التغيير الجذري للنظام الذي ساد في الستينات وبداية السبعينات، في ظل التيارات اليسارية الراديكالية التي تشكلت في غالبها من عناصر طلابية متأثرة بالنظريات الثورية السائدة في العالم في تلك الفترة،من ماوية وتروتسكية وثورة الشباب في سنة 1968.

لقد أعادت مطالب إضراب 18 أكتوبر المأزق السياسي التونسي المزمن إلى السطح، وهو المأزق المتمثل في أن السلطة وعلى امتداد عقود، لم تستجب للنداءات الأساسية للمعارضة بمختلف فصائلها، مما أدى إلى استنتاج أن النماء الاجتماعي والاقتصادي لم يترافق مع الإصلاح السياسي الأساسي في أبعاده الدنيا.

وأبرز إضراب 18 أكتوبر خصائص جديدة لم تعرفها القوى المدنية والسياسية في العقدين الأخيرين، والمتمثلة بالخصوص في:

- التقاء ممثلين عن جمعيات وأحزاب حول مطالب مشتركة، بما يعبر عن تداخل العمل المدني/ الاجتماعي والعمل السياسي، وهو مؤشر لتضرّر الجميع من سياسة الانغلاق التي تعتمدها السلطة تجاه كل الهيئات المستقلة، مدنية كانت أو سياسية.

- التقاء تيارات سياسية متنوعة ومتناقضة في أسسها الإيديولوجية وهو ما يحدث لأول مرة في العقدين الأخيرين. فكان إضراب مشترك بين اليساريين مثل حزب العمال الشيوعي التونسي،والإسلاميين

(ومنهم المستقلّون ومنهم القريبون من حركة النهضة المحظورة)، والليبراليين مثل الحزب الديمقراطي التقدمي وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية، وهما حزبان منفتحان على مختلف التيارات، لكنهما جذريان في مطالبتهما بالحريات وبدولة القانون والمؤسسات.

وإضافة إلى تلك التيارات شارك في الإضراب مستقلّون كان محركهم الأساسي هو الحريات والديمقراطية، ويصعب تصنيفهم ضمن التقسيمات المعهودة.

كان التقاء تلك التيارات مؤشرا على تغييرين هامين في الوعي والأداء السياسي في تونس:

- الأول هو أن الحركة الديمقراطية نجحت في كسر المحرمات التي وضعتها السلطة منذ مطلع التسعينات والتي تفرض عدم التعامل مع الإسلاميين وتصويرهم على أنهم «الخطر الداهم» الذي يجب أن تواجهه جميع القوى السياسية.

- الثاني اعتبار قمع السلطة هو الخطر وليس الإسلاميين. فكانت دعوات المضربين واضحة في اعتبار الأولوية المطلقة هي مواجهة القمع الذي بدأ بالإسلاميين ليطال بعد ذلك جميع القوى المدنية والسياسية المستقلة. واعتبر المضربون أنه يمكن الالتفات إلى التناقضات البينية بعد النجاح في تفكيك قبضة القمع.

ولعل ذلك الهدف هو الذي جلب تعاطف القوى المدنية والسياسية والنقابية التي عبرت عن مساندتها للمضربين ومطالبهم، إذ رأت فيها مطمحا تسعى إليه القوى الديمقراطية منذ سنوات، ورأت في التقاء أطراف متباينة بداية حركية جدية يمكن أن تعبر عن طموح التونسيين إلى تغيير منشود.

من الإضراب إلى الحركة

كان من الطبيعي أن يدفع نجاح الإضراب على المستوى الوطني، والصدى الدولي الذي رافقه، أصحابه إلى مواصلة تلك الحركة النضالية بأشكال أخرى حتى لا يتبخر الزخم الجماهيري. فكان إنهاء الإضراب بالإعلان عن تأسيس «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات»، الذي سبقته نقاشات طويلة حول جوهر هذه الحركة وطبيعتها.

وبالنظر إلى خصائص الهيئة الجديدة يمكننا القول إنها قامت على الأسس التالية:

- الروح التوحيدية التي تقوم على التجميع بدل الإقصاء. وبذلك قطعت الهيئة في فلسفتها مع العقلية التذررية التي طبعت الأحزاب والتيارات السياسية التونسية، حيث تحول معظمها في السنوات الأخيرة إلى مجرد دكاكين صغيرة متناحرة، على الرغم من أن العديد منها يروج خطابًا ومضامين متشابهة، ويتبنى المطالب نفسها. وساهمت تلك العقلية - إضافة إلى قمع السلطة المشار إليها- في قتل العمل السياسي في تونس، ومنعت قيام عمل جبهوي يمكن أن يتحول إلى قوة ضغط حقيقية أمام الحزب الحاكم.

إن الروح التوحيدية التي طغت على هيئة 18 أكتوبر هي التي كانت وراء قبول الإسلاميين ضمن مكوناتها. ولم يكن قبولهم سهلا أمام كل محاولات السلطة لعزلهم، وأمام الرفض القطعي لهم من قبل تيارات من اليسار وأقصى اليسار، اختارت ألا تكون طرفا مؤسسا في الهيئة على الرغم من أنها ساندت الإضراب في بدايته، مثل حركة التجديد (الحزب الشيوعي سابقا الذي غير اسمه سنة 1994)

وحزب العمل الوطني الديمقراطي غير المعترف به الذي أعلن عن تأسيسه منذ عام، والشيوعيون الديمقراطيون وهما فصيلان شيوعيان يُصنَّفان في أقصى اليسار.

- إقرار حق الاختلاف كأساس للتعايش بين الفرقاء السياسيين والإيديولوجيين. ويُعّدُ ذلك الإقرار خطوات متقدمة في العمل السياسي في الساحة التونسية، إذ أبرز قناعة جديدة بدأ الترويج لها، تعتبر أن الالتقاء حول مطالب مرحلية ضرورية لا يعني ذوبان الأطراف المؤسسة في بعضها البعض وتحوُّلَها إلى كيان سياسي وفكري واحد، بل تم التشديد على أن الخصائص الذاتية لكل حزب تبقى قائمة، وعلى الجميع احترام تلك الخصائص. ولم يقف الأمر عند ذلك الحد بل جرى تأكيد أنّ احترام الخلافات العائدة إلى القناعات النظرية هو الذي يضمن استمرارية الهيئة الجديدة.

- **المصالح السياسية المشتركة بدل الشعارات الإيديولوجية:** لقد نجحت هيئة 18 أكتوبر في تجاوز الشعارات الإيديولوجية التي طغت على فعالية التنظيمات السياسية على مر العقود الماضية وقادت إلى صراعات هامشية أضعفت الحركة السياسية التونسية وفتحت المجال أمام السلطة لاختراقها باللعب على تناقضها وتغذيتها. وتجلى ذلك في عقد التسعينات عندما ضخمت السلطة من «البعبع الإسلامي» لتجلب القوى السياسية الأخرى إلى صفها. وقد اكتشفت أغلب تلك القوى فيما بعد أن السلطة وظفت الورقة الإسلامية لتقمع كل التيارات السياسية المعارضة فعليا وتغلق جميع منافذ الحرية.

لقد مكنت التجربة السياسية لمؤسسي هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات -إذ خاض أغلبهم العمل السياسي في أطر متعددة وفي ظل ظروف متنوعة على امتداد ثلاثة عقود - مكنت من التوصل إلى

اعتبار أن المصالح السياسية هي التي يجب أن تجمع الحلفاء وليس الاعتبارات الإيديولوجية.

وتتأكد أهمية هذا التمييز بين الإيديولوجي والسياسي عند العودة إلى جذور تشكُّلِ التيارات السياسية في تونس الذي لم يخرج عن القوالب التقليديةِ، فكان بروز اليساريين الذين سرعان ما انقسموا إلى فصائل متناحرة تخضع إلى التحولات والصراعات العالمية في الفكر الماركسي، كما ظهرت التيارات القومية بمدرستيها الناصرية والبعثية (البعث العراقي والبعث السوري) وعادة ما تتجه أنظار هذه التيارات شرقا أكثر من اتجاهها إلى الواقع التونسي. ثم جاءت مرحلة التيار الإسلامي الذي عرف بدوره الانقسام في بداياته في سبعينات القرن الماضي بين دعاة التَّوْنَسة من جهة ودعاة العالمية في المقابل، كما تأثر أيضا بالموجات والأحزاب الإسلامية في الساحتين العربية والعالمية.

ولعل ذلك التحصين الإيديولوجي الذي تبنته كافة التيارات السياسية، والتأثر المستمر بالتحولات خارج الساحة التونسية، هو ما جعلها عاجزة عن رسم الأوليات التونسية والعمل سويا من أجلها. وتقليديا عرفت تلك القوى تضخم الخلافات الداخلية بينها إلى حد المواجهة، وكانت الساحة الطلابية هي الميدان المصغر لصراعات لم تَخْلُ من عنف ودموية أحيانا.

وقد تمثلت استراتيجية السلطة في اللعب على تناقضات الحركة السياسية، فكانت تقرّب البعض في فترات هجومها على البعض الآخر، للإيحاء بأن القمع الممارس ظرفيّ ليس إلا، وتركز على إمكان «النجاة» بالتبرؤ من الإسلاميين، وتنتقي بعض الكوادر السياسية التي برزت في ساحات النضال فتمنحها فرصة تبوّؤ مناصب عليا

كشكل من الاستيعاب. وقد أثبتت هذه الاستراتيجية جدواها في تفكيك الحياة السياسية وأعمال التفتيت داخل جميع الفصائل، وكان ابتداع جواب مشترك بمواجهتها يبدو شرطا ضروريا لاستعادة حيوية العمل السياسي والعام.

«الخطر الإسلامي»

تسعى هيئة 18 أكتوبر من خلال المطالب التي تبنتها والمبادئ التي قامت عليها إلى «وضع أسس الانتقال الديمقراطي المنشود الذي يهدف إلى القضاء على الاستبداد وبناء مؤسسات الدولة على قاعدة الشرعية الديمقراطية القائمة على احترام سيادة الشعب المتحرر من كل وصاية والتداول الديمقراطي على الحكم والتعددية الفكرية والسياسية وصيانة حقوق الإنسان»، مع السعي أيضا إلى «بناء مجتمع مدني قوي قادر على التصدي لكل محاولات النيل من أسس النظام الديمقراطي والتراجع عنها»[2].

وفي هذه المسألة الأخيرة تكمن إحدى الإشكاليات الأساسية في هيئة 18 أكتوبر والتي جعلت بعض قوى اليسار واليسار الراديكالي التي أشرنا إليها سابقا تنظر اليها بعين الريبة وتشن ضدّها حملات منظّمة. فقد كان اعتراض هؤلاء يخصّ العمل المشترك مع الإسلاميين لاعتقادهم أنّ الإسلاميين سينقلبون على الديمقراطية متى تمكّنوا من مؤسّسات الحكم لأنّهم لا يؤمنون بالدّيمقراطية، والتفاهم مع الدّيمقراطيّين لا يعدو أن يكون سوى توظيفٍ لهم للوصول إلى مآربهم.

وكان ذلك التخوّف العامل الأهمّ في دفع قوى اليسار الراديكالي إلى التّكتّل في جبهة مضادّة أطلق عليها اسم «الائتلاف الدّيمقراطي

2 - أنظر الوثيقة التأسيسية لهيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات ضمن كتاب طريقنا إلى الديمقراطية نشر هيئة 18 أكتوبر، 2009.

التقدّمي» من أهدافه الأساسية التّجنّد لمقاومة عودة الإسلاميين إلى البروز على السّاحة، ووضع حدّ للتقارب الإسلامي - الدّيمقراطي. يتمحور الائتلاف حول حركة التجديد وهي الحزب الوحيد المرخّص له. إضافة إلى حزب العمل الوطني الديمقراطي والشيوعيين الدّيمقراطيين وحزب الخضر.

يقرّ مؤسّسو هيئة 18 أكتوبر بأنّ الالتقاء حول مطالب سياسية أساسية مع الإسلاميين لا يعني انتهاء جميع الخلافات الأخرى. لذلك كانت دعوة المؤسسين لفتح حوار وطني حول القضايا الأساسية. وتمّ الإعلان من أجل هذا الغرض عن تأسيس «منتدى 18 أكتوبر للحوار» قصد تداول أهمّ النّقاط الخلافية بين الإسلاميين والمختلفين معهم من التيارات السياسية الأخرى والمتعلقة بأسس النّظام الديمقراطي وبالحقوق الفردية والعامّة، وبالمساواة بين الجنسين وبالعقوبات البدنية.وتهدف الحوارات إلى الوصول إلى «ميثاق ديمقراطي» يمهّد لمدونة سلوك للمواطنة يلتزم بها الجميع،وتكون بمثابة الواقي من الانقلاب على الديمقراطية كائنا من كان الطّرف الذي يصل إلى الحكم.

استطاع مؤسّسو هيئة 18 أكتوبر الابتعاد عن «الاسلاموفوبيا» التي تستمدّ مواقفها من الموقف التقليدي الذي يرتاب من الإسلاميين من جهة والتي تغذيها السلطة من جهة ثانية، ويمكن أن نُرجِع نجاح الهيئة في تجاوز الحاجز القائم مع الإسلاميين إلى ثلاثة اعتبارات أساسية:

الأوّل تأكيدها أنّ الإقصاء المسبق للإسلاميين قبل أيّ حوار معهم يُعدّ محاكمة للنّوايا تتناقض في جوهرها مع أسس العمل الديمقراطي السياسي.

الثاني اعتبار الهروب من مناقشة الإسلاميين في أشدّ المسائل خلافية يؤشر إلى العجز عن مقارعة الخطاب الإسلامي وعن الدخول إلى الميادين التي يحتلّها الإسلاميون.

الثالث هو القول إنّ الإسلاميين جزء من المشهد السياسي. وإنّ إقصاءهم سواء كان بالوسائل القمعية التي تعتمدها السلطة أو بالوسائل الإيديولوجية لن يزيد الواقع السياسي إلاّ تعقيدا. وقد يدفع البعض منهم -أي من الإسلاميين- إلى اختيار الحلول الرّاديكالية بدل أن يتحوّلوا إلى جزء من الحركة السياسية والديمقراطية. وفي المقابل، فإن مناقشتهم وإشراكهم يدفعهم إلى الواقعية، لأنهم عندما يقتنعون بمبدأ المشاركة مع الآخرين في فضاءات سياسية مشتركة، سيضطرون إلى البحث عن الحلول الواقعية المتعلقة بالحياة اليومية للمواطن. وتتجه أنظار أصحاب هذا الرأي إلى تجارب عربية أصبح الإسلاميون فيها طرفا في اللعبة السياسية مثل المغرب واليمن والأردن والجزائر. وتظل تركيا المثال الأبرز، حيث دفعت علمانية الدولة الإسلاميين إلى تبَنّي ما يمكن أن نسميه «فقه الواقع» أو البراغماتية السياسية حسب التسمية الحديثة.

الصعوبات والعوائق

إن تجاوز هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات لعدد من العوائق التي طبعت التاريخ السياسي التونسي لا يعني أنها في طريق مفتوح وتخطت كل الصعوبات. ويمكن أن تتبين العوائق التي تواجه هيئة 18 أكتوبر على مستوييها الموضوعي والذاتي.

أما العوائق الموضوعية فتتمثل في الحصار الأمني الشديد الذي فرضته السلطة على الهيئة، فنشاطاتها ممنوعة منذ الأسابيع الأولى

لنشأتها ورموزها ملاحقون، مما حدّ من إقامة الحوارات الوطنية التي أعلنت عنها الهيئة.

ومن العوائق الموضوعية أيضا الحملة المنظمة التي استهدفت الهبّة من قبل الخصوم الإيديولوجيين للإسلاميين، والتي قامت على التخوين أكثر منها على النقاش، كالقول إن المطالب الإصلاحية لجماعة 18 أكتوبر تدخل ضمن الأجندة الأمريكية للإصلاح الديمقراطي في المنظمة، والتي تهدف بالأساس إلى إدماج الإسلاميين في اللعبة السياسية. وهي مؤاخذات لا تستقيم إذا نظرنا إلى تركيبة الهيئة علاوة على أنها عودة إلى الأساليب القديمة التي كانت وقود الصراعات السياسية في السبعينات والثمانينات بين التيارات السياسية. وتعبّر تلك الحملة عن عدم قدرة أصحابها على رسم الحدود الفاصلة بين السياسية بما هي أمر واقع يتعامل مع الموجود باتجاه تغييره، وبين الإيديولوجيا بما هي مبادئ ثابتة تطمح إلى حلم منشود من دون مراعاة الواقع وخصائصه، وأحيانا من دون النظر إليه أصلا.

أما عن العوائق الذاتية التي يمكن أن تهدّد هيئة 18 أكتوبر فتتعلق بمدى تطابق الأهداف ووضوحها بين المؤسسين. صحيح أن القناعات حاصلة بين التيارات المؤسسة وبنفس الدرجة، حول المطالب الأساسية والأهداف التغييرية لكن قد تبرز نقاط خلافية تخص إيقاع سرعة الحركة وذلك بين تيارين، الأوّل مجتمعي دستوري إن شئنا، هدفه تعميق الحوار بالقدر الكافي حول المسائل الخلافية والمبادئ الديمقراطية الأساسية قبل الشروع في تثبيت الأطر السياسية خاصة وأن البلاد لم تعش في تاريخها تجربة ديمقراطية ولم تجرب في الحكم الأحزاب التي تناضل منذ سنوات من أجل الديمقراطية، ليتم التأكد من مصداقية شعاراتها.

أما التيار الثاني والذي يمكن أن نسميه التيار السياسي فيجنح إلى السرعة أكثر باتجاه تنظيم مؤتمر وطني ديمقراطي يضع الأرضية للبديل الديمقراطي المنشود.

وإذا كانت هيئة 18 أكتوبر في نهجها الحواري الوفاقي الذي اختارته لنفسها قادرة على تجاوز العوائق الذاتية، فإن العوائق الموضوعية قادرة على الحد من سرعتها وفعاليتها عملها نظرا إلى عدم تكافؤ القوى بينها وبين السلطة التي تستعمل وسائل أمنية وزجرية، في ساحة هجرها المواطنون منذ عقود من شدة القمع ومن وطأة تجريم أي عمل عام وبالأخص منه السياسي.

مراجعات حركة النهضة زمن «المحنة»: متطلبات السياسة وثوابت العقيدة [1]

استطاعت حركة النهضة ذات التوجه الإسلامي[2] أن تختلف عن الحركات الإسلامية الأخرى في العالم العربي باختيارها منذ نحو ثلاثين سنة منحى سياسيا داعيا للتغيير السياسي بعيدا عن شعارات الحركات الإسلامية المعهودة في تطبيق الشريعة والتركيز على مقولات من قبيل الدولة الإسلامية والمجتمع المسلم وفق مصطلحات وتصورات مستوحاة من فترات سابقة من تاريخنا الإسلامي ولا تراعي التطورات السياسية والحقوقية التي وصلت إليها البشرية عبر تراكم تجاربها.

وإذا كانت حركة النهضة بدأت منذ مراحلها الأولى في مطلع سبعينات القرن الماضي ككل حركة إسلامية حيث يبدو التركيز على الجانب التربوي والدعوي الوعظي هو الأساس، فإنها ستعرف تحولا منذ مطلع الثمانينات يصبح فيه السياسي هو المحدد لجميع اختياراتها بعيدا عن الشعارات الإسلامية المباشرة. وحتى إن بدا ذلك لخصومها الإيديولوجيين والسياسيين نوعا من الازدواجية في الخطاب والميكيافلية لتتمكن من ضمان موقع قدم في الساحة، فان الحركة لم تشذ عن مطالبها الأولى منذ أكثر من ربع قرن، وإن كانت تقر اليوم أنها ارتكبت أخطاء في التمشي السياسي، وتشدد على أنها

1 - نشر هذا المقال ضِمن كِتاب جَماعي حول مُراجعات الاسلاميين سنة 2009.

2 - كانت تسمى حركة الإتجاه الإسلامي عند الإعلان عن تأسيسها في 06 جوان 1986.

قامت بالعديد من المراجعات التي فرضها تطور مجرى الأحداث في تونس أو التحولات العالمية التي أصبحت تركز على مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والشراكة بين دول لا تُوحّد بينها سوى الجغرافيا والمصالح الاقتصادية أي بعيدا عن الاعتبارات الدينية التي قد تضعها الحركات الإسلامية في مقدمة اهتماماتها ومطالبها.

1 - التأسيس ومبادئ حسن النية

منذ اليوم الأول للإعلان عن نفسها بصفة علنية وتقدمها للحصول على مطلب حزب سياسي في شهر جوان/ يونيو سنة 1981 سعت حركة النهضة إلى أن تتمايز عن الحركات الإسلامية الأخرى وأن تكون في طرحها أقرب إلى الأحزاب الديمقراطية.

لقد كان نصب أعين قادة النهضة، وهم يعلنون تأسيس حركتهم، الأخطاء التي وقعت فيها الحركات الإسلامية الأخرى في عدد من البلدان العربية والإسلامية، وكذلك موجة النقد التي طالتها من الأحزاب الديمقراطية واليسارية ومن المنظمات الحقوقية التي كانت بصدد التشكل حين أعلنت الحركة عن ذاتها، وكذلك وبالأساس من تيار الإسلاميين التقدميين الذي انشق عنها مبكرا، وكان يحمل أفكارا جريئة بخصوص توجهات الحركة الإسلامية وعلاقتها ببيئتها التونسية.

وبناء على ذلك كان تأكيد الحركة منذ البداية على مبدأ النسبية في النظرة إلى الإسلام من جهة وفي طبيعة العمل السياسي من جهة ثانية. فهي حركة «لا تقدم نفسها ناطقا رسميا باسم الإسلام في تونس ولا تطمع يوما في أن يُنسب هذا اللقب إليها، وهي أيضا مع إقرار حق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين (...) كما أنها غير مُلزمَة بكل صنوف التحركات والمواقف التي

قد تبرز هنا وهناك إلا ما يقع تبنيه منها بصورة رسمية مهما أضفى أصحاب هذه التحركات على أنفسهم من براقع التدين ورفعوا رايات الإسلام.»[3]

كان الإعلان عن طلب حزب سياسي حسب العديد من مؤسسي الحركة لحظة حسم بين تيارين كانا يشقان الحركة: التيار الأول الذي انتصر لمبدأ العمل السّياسي وقاد إلى الإعلان عن طلب حزب مع ما يعنيه ذلك من تطوير للقناعات القديمة في المستويين التنظيمي والعقائدي، أما التيّار الثاني فكان يتبنى المقولات الإسلامية الحركية السائدة من نوع جاهلية المجتمع، والحاكمية لله، والدولة الإسلامية وغيرها من المفاهيم التي روّجتها الحركة ذاتها عبر كتب منظري هذه المفاهيم من أمثال أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، ومحمد قطب وغيرهم من القيادات الإسلامية الذين أصبحوا مراجع لدى الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي لما ابتكروه من مفاهيم جذبت فصائل هامة من الشباب التونسي، وقد ساهمت حركة النهضة في ذلك باعتبارها روّجت تلك الكتب على أوسع نطاق وشجعت على نشرها وتوزيعها عبر مكتبات مختصة في مختلف أنحاء البلاد التونسية.

وقد كان أصحاب هذه المفاهيم من أبناء الحركة وقياداتها الأشد راديكالية في القطع مع النظام السياسي السائد ورفض طلب الإعلان عن حزب سياسي باعتبار أن الطلب من النظام القائم هو نوع من الاعتراف به في حين لا يجوز وفق هذا الفهم إضفاء الاعتراف والشرعية على نظام جاهلي.

غير أنه وإن كانت مثل هذه المفاهيم سائدة داخل تيار من الحركة شأنها شأن الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي والتي تربطها بها

---

3 - البيان التأسيسي لحركة النهضة بتاريخ 6 جوان 1981.

وشائج عاطفية وحركية، فإن المفاهيم التي عبرت عنها الحركة منذ مطلع الثمانينات استفادت من مبادئ النظام السياسي المعاصر بما يتضمنه من مفاهيم دستورية وقانونية تفرض الحديث عن الديمقراطية والأحزاب السياسية والحريات بمختلف تفرعاتها.

يقول بنعيسى الدمني أحد مؤسسي الحركة وعضو مكتبها السياسي العلني الأول في سنة 1981 «قد ترسّخ لدي اقتناع قديم بأفضلية المنهج المدني القانوني والتدريجي في العمل الإسلامي».[4]

ولم يكن من السهل إقناع جميع قادة الحركة ومناصريها بتلك القناعة التي عبر عنها الدمني الذي يعدّ من القيادات الليبرالية المنفتحة للحركة لذلك فإنه عند الرجوع إلى الأهداف والوسائل التي أعلنتها الهيئة التأسيسية للحركة تجدها تعبر بجلاء عن توفيقية واضحة بين جملة من مفاهيم الحركات الإسلامية، وبين مفاهيم الليبرالية السياسية التي تريد أن تنخرط فيها هروبا من السرية وما قد تنتجه من انغلاق فكري وملاحقات أمنية. فقد كانت حركة النهضة تدعو عند تأسيسها إلى أهداف ووسائل تعكس الكثير من الحذر حتى لا تقطع الحركة مع المفاهيم الحركية الإسلامية وكذلك لا تصادم المفاهيم الليبرالية السائدة.

وتتجلى تلك التوفيقية في شعارات من قبيل (بعث الشخصية الإسلامية لتونس حتى تستعيد مهمتها كقاعدة كبرى للحضارة الإسلامية بأفريقيا ووضع حد لحالة التبعية والاغتراب والضلال)، و(تجديد الفكر الإسلامي في ضوء أصول الإسلام الثابتة ومقتضيات الحياة المتطورة وتنقيته من رواسب عصور الانحطاط وآثار التغريب)،

---

4 - أنظر العجمي الوريمي القيادي بحركة النهضة، مقال الاتجاه الإسلامي في تونس: الانتظار خارج العتمة - جريدة العرب القطرية بتاريخ 14 جوان 2009.

و«الدعوة لاستعادة الجماهير حقها المشروع في تقرير مصيرها بعيدا عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية»، و«إعادة بناء الحياة الاقتصادية على أسس إنسانية وتوزيع الثروة بالبلاد توزيعا عادلا في ضوء المبدأ الإسلامي «الرجل وبلاؤه، الرجل وحاجته».

كما لم تجعل حركة النهضة من إعلان تأسيسها مواجهة مع الحكم مباشرة، لذلك لم يكن تعرضها للإسلام عند الإعلان في علاقته بالدولة، وإنما تدعو إلى المساهمة في بعث الكيان السياسي والحضاري للإسلام على المستوى المحلي والمغاربي والعربي والعالمي، حتى يتم إنقاذ شعوب تلك المناطق والبشرية جمعاء مما تردت فيه من ضياع نفسي وحيف اجتماعي وتسلط دولي[5]. فهي تشير إلى أن الإسلام يساهم في حلِّ المشاكل المختلفة التي يعيش فيها المغرب العربي والعالم عامة دون أن تنادي مباشرة مثل حركات إسلامية أخرى بأن الإسلام هو الحل.

إن طلب الحركة مبكرا لرخصة حزب سياسي جعل مؤسسيها يؤكدون على أن «مناداة الإسلاميين بالديمقراطية مبكرة نسبيا، وارتفعت أصواتهم للمطالبة بتعددية حزبية لا تستثني أحدا وبضمان نزاهة الانتخابات وباحترام أحكام صناديق الاقتراع أيا كان الفائزون منذ مطلع الثمانينيات».[6]

غير أن ذلك الاستنتاج لا يعكس حقيقة برامج الحركة ومفاهيم جميع قياداتها في بداياتها وإنما أصبح يُطرح كنتيجة لقراءات متأخرة لمسار الحركة بعد التجارب المختلفة والمراجعات المتعددة.

---

5 - البيان التأسيسي لحركة النهضة - مرجع مذكور سابقا.

6 - بنعيسى الدمني نقلا عن مقال عجمي الوريمي بصحيفة العرب القطرية مرجع مذكور سابقا.

ولعل المتأمل في الوسائل التي أعلنت عنها الحركة عند تأسيسها لا يجد ذلك الوعي الديمقراطي المتحدَّث عنه اليوم واضحا بما يتناسق مع المفاهيم الديمقراطية الدستورية.

كان لافتا في البيان التأسيسي لحركة النهضة أنها لم تستعمل مصطلح الديمقراطية كما أنها لم تنحز إلى المفاهيم المعاصرة بقدر ما عبرت عن مفاهيم عامة تختزن الكثير من الحماسة ومن حسن النية أكثر مما تعبّر عن برنامج ديمقراطي يمكن أن يُستنتج منه إيمان فعلي بالديمقراطية وما تفرضه من مؤسسات متكاملة، فقد عبرت الحركة منذ البداية عن رفض العنف كأداة للتغيير في قطع واضح مع الأساليب الانقلابية، ودعت إلى تركيز الصراع على أسس شورية تكون هي أسلوب الحسم في مجالات الفكر والثقافة والسياسة[7]. فالشورى في هذه المرحلة من تاريخ الحركة تعوض الحديث عن الديمقراطية على الرغم من أنها عبرت بوضوح عن رفضها مبدأ الانفراد بالسلطة «الأحادية» لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقات الشعب ودفع للبلاد في طريق العنف مقابل إقرارها بحق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية. كما أنها دعت إلى دعم العمل النقابي بما يضمن استقلاله وقدرته على تحقيق التحرر الوطني بجميع أبعاده الاجتماعية والسياسية والثقافية.

وكلها مفاهيم مأخوذة من الديمقراطية الحديثة، غير أنها لا تزال بصدد التبلور داخل الحركة وبصدد النقاش الداخلي باعتبار أنها لم تكن محل اتفاق لدى كل قيادات الحركة مثلما أسلفنا.

---

7 - البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي - مرجع مذكور سابقا.

إلا أن الحركة بمجرد أن تعلن عن تلك المبادئ المستمدة من الديمقراطية سرعان ما تعود للحديث عن مفاهيم من تصوراتها السابقة مثل حديثها «اعتماد التصور الشمولي للإسلام، والتزام العمل السياسي بعيدا عن اللائكية والانتهازية، وعن بلورة الصورة المعاصرة لنظام الحكم الإسلامي وتجسيمه بما يضمن طرح القضايا الوطنية في إطارها التاريخي والعقائدي والموضوعي مغاربيا وعربيا وإسلاميا وضمن عالم المستضعفين عامة».

وإعادة الحياة إلى المسجد كمركز للتعبّد والتعبئة الجماهيرية الشاملة أُسوةً بالمسجد في العهد النبوي وامتدادا لما كان يقوم به الجامع الأعظم، جامع الزيتونة، من صيانة للشخصية الإسلامية ودعما لمكانة تونس كمركز عالمي للإشعاع الحضاري[8].

ولا شك أن المقارنة تبرز اختلاف تلك المفاهيم مما يؤكد الفكرة التي ذهبنا إليها بصدق النوايا وتداخل المفاهيم بين الرغبة الديمقراطية والتصورات التي لم تكن جميعها متطابقة مع المبدأ الديمقراطي.

2 - المراجعات السياسية
من الرغبة الجامحة في الحكم إلى فقه الواقع

إن من أهم المراجعات التي قامت بها حركة النهضة على امتداد العقدين الماضيين هي المراجعات السياسية التي تمس استراتيجيتها السياسية خاصة بعد محاولة الاستئصال التي تعرضت لها ونجحت في شلّ ممارستها السياسية وكيانها التنظيمي، بل أصبحت الحركة، وبعد ما تعرضت له من اعتقالات وتهجير، تعتبر أنّ تونس في «أشدّ الحاجة إلى مراجعات عميقة من طرف الجميع من أجل التوصّل إلى نهوض حقيقي يقوم على توازن جديد قوامه الثقة المتبادلة وإشراك

8 - البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي - مرجع مذكور سابقا.

المواطن في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية ورفع كابوس الخوف والرعب عن التونسيين جميعا، ونزع فتيل التوتّر وفكّ الاشتباك بين السلطة والمجتمع[9].

وأهمية هذه الدعوة هي أن الحركة كانت قبل المواجهة مع السلطة تعتبر أنها قادرة على التغيير بمفردها، ولم تمتنع أحيانا عن ممارسة سياسة استعراضية قادتها إلى خسائر كبيرة وأبرزت أخطاء فادحة في الحسابات اعترفت بها في تقييمها. فقد «اعتبرت مشاركتها الواسعة في الانتخابات التشريعية التي شهدتها تونس سنة 1989 تسرعا وتجاوزا لسياستها في التدرج في المطالبة بالديمقراطية وتحقيق الإصلاح السياسي دون تعريض التوازنات القائمة للخلل الفادح»، لأنها لم تدرك حينها «أن السلطة القائمة سيطرت عليها القراءة الأمنية للأحداث وقادها عقل أمني، فانطلقت أجهزتها في تعقب كل من شارك من قيادات الحركة وأنصارها والمتعاطفين معها في تلك الانتخابات»، وقد استنتجت الحركة عبر هذا التقييم أن انتخابات سنة 1989 كانت بمثابة الفخ الذي رسمته السلطة ووقعت فيه الحركة بنوع من الاستسهال السياسي.

أما المراجعة الجذرية الأخرى التي أُجبرت الحركة على الاعتراف بها جراء النتائج على الميدان فهي تبنّيها خطة تصعيدية ضد مشروع الاستئصال دون مراعاة طاقة المعارضة الوطنية واستعداداتها لمناصرة الحركة في اختيارها، وكذا الوضع الشعبي والإقليمي والدولي.[10]

ولعل تلك المراجعات، هي التي دفعت بالحركة إلى التغيير المفاهيمي الجذري الذي جعلها تؤكد في أدبياتها على أن ممارسة

9 - وثيقة داخلية بمناسبة الذكرى السادسة عشرة لتأسيس حركة النهضة أصدرتها سنة 1997.

10 - وثيقة داخلية بمناسبة الذكرى السادسة عشرة لتأسيس حركة النهضة أصدرتها سنة 1997.

الديمقراطية بحاجة إلى التدرّج الصادق الذي ترسم أسسه ومنهجه ومراحله كلُّ الأطراف الوطنية والقوى الاجتماعيةعبر حوار وطني جامع وعميق تقوده النخبة التونسية بالانفتاح على بعضها البعض برسم قواعد الحوار المنشود ودفع السلطة إلى الانفتاح من أجل الوصول إلى المصالحة الوطنية [11].

لقد كانت النتائج الكارثية التي أفرزتها موجة القمع التي طالت قيادات الحركة واستهدفتها في وجودها خلال تسعينات القرن الماضي هي التي شجعت عددا لا يُستهان به من القيادات إلى المجاهرة بالحديث عن أخطاء القيادة والقول إنه كان من الأجدى والأصوب للقيادة الإنصات لأصوات التهدئة والتعقل والصبر التي أطلقت في الإبان من قبل عدد لا يستهان به من قياداتها وقواعدها. لقد كان المأزق السياسي الذي آلت إليه الحركة الدافع الأساسي لقيادات من الصف الأول للقول علنا إن الحركة في تلك الفترة «أخطأت في تقدير حجم الخسائر التي كانت مقدِمة عليها منذ البداية وحجم المعاناة التي تلظى بها أبناؤها وأنصارها وكل المتعاطفين معها»[12]. أيقنت حركة النهضة الفرق بين الرغبات الإيديولوجية والنوايا السياسية الحسنة والواقع فتراجعت من الحلم السياسي الذي كان يراود قادتها وروادها إلى الأمر الواقع أو بلغتها هي إلى فقه الواقع. وفقه الواقع هو الذي جعل رئيس الحركة راشد الغنوشي يقر بعد سنوات من المواجهة المباشرة بأن «كسب الحركة الإسلامية في معظم بلاد العرب والمسلمين معركةَ الرأي العام، بما يُؤَهِّلُها من هذا الجانب لِلْحُكْم، إلا أنّ الرأي العام– وإن كان العنصر الأهم لاكتساب الحق في السلطة

11 - وثيقة داخلية بمناسبة الذكرى السادسة عشرة لتأسيس حركة النهضة أصدرتها سنة 1997.

12 - انظر الحوار الذي أجراه الصحفي الطاهر العبيدي بمجلة الحقائق الإلكترونية مع محمد النوري أحد قيادات الحركة بالمهجر بتاريخ جوان 2007.

في نظام ديمقراطي- فهو شرطٌ واجب غيرُ كافٍ كما يقال» لاعتقاده أن «التحديات المطروحة، وخاصةً تحدي التجزئة، تقتضي مواجهتها بنجاح قيامِ حكوماتٍ ائتلافيةٍ، يتعاون فيها الجميع على هذه المواجهة، رافضا الاستئثار بالحكم لأن عالم النخبة تَشُقُّهُ تناقضاتٌ شديدةٌ، ويقتضي التعامُلُ الناجِحُ معها الكثيرَ من الصَّبْرِ والتدرج والإيثار لا الاستئثار».[13]

ومن ثمة لم تعد حركة النهضة تنظر إلى حكم الإسلاميين في عدد من الدول العربية والإسلامية على أنه تحكيم لشرع الله وتبرزه كنموذج للحكم مهما كانت تناقضاته وعيوبه، بل أصبحت تُقيّمه حسب الحالة ومدى التزامه بالديمقراطية وضمان الحقوق، وفي ذلك الاستنتاج نوع من الاقتراب غير المعلن من أسس الديمقراطية الغربية. وعلى هذا الأساس اعتبر راشد الغنوشي النموذج السوداني- بما هو نموذج إسلامي- ناطِقاً بضرر التَّعَجُّل والانفراد والإقصاء. كما اعتبر ما يعانيه النموذج الإيراني من حصارٍ دُوَلِـيّ، ومكائد إقليمية، لا يُغْرِي حركةً إسلاميةً بالمسارعة إلى السلطة منفردةً، ولا الزهد فيها كذلك، وإنما السير إليها ضمن جبهات وائتلافات [14] وتجد الغنوشي يتحدث في المقابل بكثير من الإعجاب عن تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا الذي اعتبره من أوضح التجارب الإسلامية في الحكم وأنجحها، من حيثُ قدْرَتُهُ على الجمع بين الواقع والمثال، الواقع المتمثل في إكراهات الواقع العلماني، وإكراهات العسكر، وإكراهات الإندراج ضمن التحالف الأطلسي الأوروبي الصهيوني، وبين المثال الإسلامي الذي لا يتجسّد برفع شعارات الإسلام، ولكن

13 - راشد الغنوشي حوار مع موقع الإسلام اليوم أجرته معه سارة علي بتاريخ 6 أفريل 2009 الرابط: .http://www islamtoday.net/nawafeth/artshow-89-110902.htm).

14 - راشد الغنوشي حوار مع موقع الإسلام اليوم أجرته معه سارة علي بتاريخ 6 أفريل 2009 الرابط: .http://www islamtoday.net/nawafeth/artshow-89-110902.htm).

عبر المواقف والإنجازات على الصعيد الاقتصادي -وهو التحدي الأول اليوم أمام جميع الدول- وعلى صعيد خدمة الفقراء، وعلى صعيد إرضاء المستثمرين. وكذلك الموقف من قضايا الأمة الكبرى، مثل القضية الفلسطينية، والموقف الرافض لعبور الجيوش الأمريكية لغزو العراق.

من خلال الإنجازات والمواقف، أصبح الغنوشي يعتبر أن المثال الإسلامي التركي مجسَّدا في تجربة حزب العدالة والتنمية قد تَوَفَّقَ في أن يقوم بالتبشير بالمشروع الإسلامي والشهادة للإسلام، بما يفوق أبْلَغَ الخطباء، وأعظمَ العلماء[15].

لقد دفعت المراجعات السياسية المتعددة التي أقدمت عليها حركة النهضة إلى الانتقال من التبشير بالحكم الإسلامي في عمومياته وغموضه إلى التمييز بين التجارب الإسلامية من خلال مقاييس تكررت في كتابات رواد الحركة وقادتها وتتمثل بالخصوص في ما حققه الحكم الإسلامي للمواطنين من حقوق وحريات ومن رفاه اجتماعي وبذلك فقد اقتربت إلى مفاهيم الحكم الرشيد في تقييمها لتجارب الحكم الإسلامي التي عرفها العالم العربي على امتداد العقدين الأخيرين.

لم يعد المثال الإسلامي غاية في ذاته بقدر ما أصبحت إنجازاته هي أساس تقييمه، لذلك أصبح التمييز واضحا بين نموذج سوداني وآخر إيراني وثالث تركي، بما يعني أن الحركة استبطنت العديد من المفاهيم الديمقراطية المعاصرة مُحاوِلة إضفاء قراءة خاصة للحكم الإسلامي.

---

15 - راشد الغنوشي حوار مع موقع الإسلام اليوم أجرته معه سارة علي بتاريخ 6 أفريل 2009 الرابط: http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-89-110902.htm).

إن تلك المواقف التي عبر عنها قادة حركة النهضة بخصوص الحكم الإسلامي تقود إلى ما توصل إليه العديد من الباحثين الذين تناولوا التجربة بالدرس، ويؤكدون على أن الحركة «حسمت اللّغط في ما يخصّ منهجها في التغيير لصالح العمل السياسي المدني، وقامت بمراجعة كل ما يستحق المراجعة في علاقة بهذا الحسم[16]، فجذرت رؤيتها الديمقراطية ومحورت نضالها حول قضايا الحريات، وأصّلت موقفها من المنظومة الحقوقيّة.

يذهب بعض دارسي الحركة إلى اعتبار أن التيار الذي انتصر داخل الحركة في ما يتعلق بالمراجعات السياسية هو التيار الذي يؤمن «بالانخراط في الحداثة السياسيّة باحترام معاييرها ونظمها والعمل على عدم تجاوز الضوابط والموانع القانونية والسياسية لأيّ فعل في الواقع. ومن هنا جاء تأصيلها العملي ثّم النظري لبعض مبادئ الفكر السياسي الحديث والمعاصر مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والحداثة الاجتماعيّة. وقد توجد مؤشرات لأن يمتدّ ذلك إلى تفاعل إيجابي مع مفاهيم العقلانيّة أو بعض معاني العلمانيّة.»[17]

3 - من الصدام إلى العمل المشترك
حركة النهضة والتقارب مع العلمانيين

ثمة مسألة هامة تؤكد عمق المراجعات التي أقدمت عليها حركة النهضة في العقدين الأخيرين تتمثل في العمل سويا مع جماعات علمانية ويسارية وليبرالية ضمن هيئة مشتركة تُعرَف في تونس باسم هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات. وهي هيئة تضم أحزابا معترفا بها وأخرى غير معترف بها وممثلين عن جمعيات مدنية ونشطاء حقوقيين

---

16 - يمكن الرجوع إلى مقررات مؤتمر سنة 2001 لحركة النهضة وما صادق عليه من توجهات تعتبر مفصلية في مراجعاتها الأساسية (وثائق داخلية خاصة بالحركة).

17 - العربي المنصوري: الحركة الإسلامية في تونس: التحديات والمهامّ، موقع تونس نيوز، جوان 2009.

مستقلين التقت في البداية للدفاع عما سمته الحد الأدنى الديمقراطي المشترك بين القوى السياسية والمدنية والذي عبرت عنه في البداية بثلاثة مطالب رئيسية هي حق التنظم للجميع، وحرية الإعلام، والإفراج عن المساجين السياسيين وسن العفو العام. غير أن الهيئة التي تأسست في نهاية سنة 2005 لم تكتف بتلك المطالب بل أضافت إليها ثلاثة مطالب أخرى هي استقلال القضاء، ومقاومة الفساد، والشروط الدنيا للانتخابات الحرة والنزيهة.

ورغم أهمية البعد المطلبي في عمل الهيئة فإن أهم ما قامت به هو الحوار الفكري بين مكوناتها المتناقضة جذريا في منطلقاتها الفكرية والإيديولوجية، ونجحت في التوصل إلى الاتفاق حول أهم القضايا التي شكلت محور الصراع الأزلي بين الإسلاميين والعلمانيين في العالم العربي. وقد توصلت الهيئة بمختلف مكوناتها إلى الاتفاق حول ثلاثة نصوص محورية: الأول حول حرية المعتقد، والثاني حول المساواة بين الجنسين، والثالث حول علاقة الدين بالدولة.

وفي هذه النصوص نجد حركة النهضة ذات التوجه الإسلامي توافق على قضايا لم تُحسَم بعد عند الإسلاميين من نوع موافقتها في نص المساواة بين الجنسين على مجلة الأحوال الشخصية التونسية التي تقر فيما تقر بمنع تعدد الزوجات. وقد كانت أثارت ضجة حين صدورها واحتجاجا على السياسة التونسية في هذا المجال تزعمها رموز دينية من تونس ومن العديد من البلدان الإسلامية[18].

وحسب تتبع مسار حركة النهضة فإن موافقتها على نصوص من ذلك القبيل والتي تعد «كفرا بَواحاً» في بعض الأدبيات الإسلامية الأخرى لم يأت من فراغ وإنما جاء إثر مراجعة قلبت الأولويات لدى

18 – صدرت مجلة الاحوال الشخصية التونسية في 13 اوت 1956 اي بعد خمسة اشهر من تاريخ استقلال تونس.

إسلاميي الحركة، أو لدى العديد منهم على الأقل باعتبار أن منهم من لا يزال ينظر إلى تجربة هيئة 18 أكتوبر بكثير من الريبة.

فبعد أن كانت من المهام الأكيدة للحركة - في فترة الثمانينات مثلا- محاربة الخصوم الأيديولوجيين والحرص على إبراز بعض المواقف الإسلامية التي تعمق الخلاف مع الآخر، والتي ساهمت في فترة من الفترات في صدامات ميدانية ومناظرات كلامية عنيفة الأسلوب قطعية المواقف، انقلبت المعادلة ليصبح الخصم الرئيس هو الاستبداد مهما كانت توجهاته الفكرية واختياراته السياسية، فكان البحث عن الحلفاء في هذا المجال باقتناع مفاده أن التجربة التاريخية المعاصرة أبرزت أن الاستبداد هو الذي يغذي الانقسامات الإيديولوجية بين القوى السياسية المختلفة ليخرج هو المنتصر في النهاية.

وبناء على مبدأ قياس الشاهد على الغائب في الوصول إلى مواقف جديدة اعتبر راشد الغنوشي رئيس حركة النهضة أن «الحديث اليوم عن الجماعات العلمانية أو الأحزاب التي لا تنتسب إلى الحركات الإسلامية وبعضها يرفض أن ينسب إلى العلمانية، هو أهون بكثير من الجماعات التي تعامل معها تاريخ الإسلام واستوعبتها الحضارة الإسلامية.

ويميز الغنوشي في موقفه بين تلك الأحزاب العلمانية التي قبلت بالعمل وفق دساتير الدول العربية التي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وهي في اعتقاده تحتاج إلى حوار هادئ مع الإسلاميين لتغير من قناعاتها الناتجة عن عدم فهم وغياب الحوار المشترك: فهو يميز بينها وبين من يصفهم بـ «غلاة الاستئصال الذين تمتلئ قلوبهم كرها للإسلام وعداوة لأهله مدفوعين إلى ذلك بجهل وهوس، قد يعززه انتهاز. وهؤلاء على كل حال قلة حتى وإن علا ضجيجها»

ولا يقتصر الاستئصال حسب الغنوشي على العلمانيين بل يقابله «على الطرف الآخر غلاة الإسلاميين وهم «لا يقلون عن هؤلاء حقدا على أهل الوسطية الإسلامية قد يبلغ حد استباحة الدماء مقتفين خطى أسلافهم من الخوارج. وما ارتكبوه في الجزائر وفي العراق اليوم من جرائم ضد عامة المسلمين ومخالفيهم من المذاهب الأخرى وحتى من التيار الوسطي لا يقل شناعة عما اقترفه غلاة العلمنة أو الطائفية في الدولة ومؤيدوها الاستئصاليون، بما يجعل الغلو والتشدد ونفي الآخر سواء أكان مسلما أو غير مسلم إلى حد تسويغ استئصاله قاسما مشتركا بين المتشددين على كل الجبهات وخطرا يهدد وحدة أوطاننا وأمتنا، إذ كلها في المحصّلة مشاريع حروب أهلية مهما كان مأتاها ومرجعتيها». وانطلاقا من ذلك التشخيص يصل الغنوشي إلى الاستنتاج القائل بأنه «لا تجمع شمل الوطن والأمة على مشروع للتغيير والنهضة غير مناهج الوسطية والاعتدال، ومن أبرز معالمها القبول بالآخر على أساس المواطَنة أي الامتلاك لحقوق متساوية في الوطن تتأسس عليها مشاريع للتغيير والنهوض المستقبلي.»[19]

غير أن الحوار مع العلمانيين لم يمرّ دون تخوّف من بعض قيادات حركة النهضة ممن يعتبرون أن مثل ذلك الحوار هو محاسبة للإسلاميين ودفعهم للتنازل عن قناعاتهم الدينية حتى يرضى عنهم العلمانيون، لذلك كان الحرص على أن يكون المنهج الصحيح في الحوار هو الانطلاق من المتفق عليه والتحاور في القضايا الخلافية الأخرى مع إقرار قادة النهضة أنهم لا يملكون أجوبة عن كل القضايا الشرعية التي يمكن أن تشكل خلافا مع خصومهم، وتحتاج منهم إلى كثير من الدرس والرجوع إلى قواعدهم و إلى المجتمع ذاته، باعتبارها قضايا

19 - انظر راشد الغنوشي مقال التحالف مع الإسلاميين: مطلب المرحلة أم سير ضد الطبيعة؟ موقع نهضة نت 8 فيفري 2006.

تهم المجتمع ككل، وليست خاصة بحركة سياسية. يقول مجموعة من قادة حركة النهضة: «ونحن كإسلاميّين نتفهّم التخوّف من الطرف الآخر، ولا نحمّل المسؤولية كاملة في هذا التخوّف للطرف الآخر، بل نحمل جزءا من المسؤولية لأنفسنا، لأنّ هذا المشروع المجتمعي المستقبلي نملك منه المبادئ العامّة وأجوبة عن بعض التفاصيل، لكنّنا لا نملك كل الأجوبة عن كل التفاصيل، لأنّ هذه الأجوبة تحتاج إلى حركة حوارية شاملة من كافة الأطراف من جهة، وبيننا وبين المجتمع التونسي من جهة أخرى عبر لقاءات حوارية مستمرة، حتى نصل إلى أجوبة ناضجة نقنع بها بعضنا البعض. وهذه العملية مستمرّة لا يمكن أن تتمّ بما يدعو إليه البعض اليوم بصيغة سؤال وجواب. والأسئلة مطروحة على الكلّ ولا نعتبر أنفسنا فقط معنيّين بها.»[20]

لا يبدو أن تلك القناعات راسخة لدى جميع قيادات الحركة ومنتسبيها لأن من قياداتها من عبر صراحة عن رغبته في أن يبقى الالتقاء مع العلمانيين في بعده السياسي المطلبي حول القضايا المتفق عليها ولا يدخل في التفاصيل الفكرية والدينية التي تطالب بإبراز مواقف المتحاورين حوله مثل حقوق المرأة وحرية المعتقد وقضية الحدود، وعلاقة الدين بالدولة وغيرها من القضايا التي شكلت على الدوام مجال خلاف دائم بين الإسلاميين والعلمانيين. وحجة هؤلاء أن «التفاصيل معقدةوالتفاصيل مأوى للشيطان كما يقال! ويكفي النظر إلى أول اختبار لهذه الحوار المشترك بمناسبةما عرف ببيان 8 مارس –بيان حول المساواة بين الجنسين أصدرته هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات في 8 مارس 2007 – لإدراك مدى هشاشة

20 - حوار مجلة كلمة الإلكترونية التونسية مع قيادات حركة النهضة بالمهجر بتاريخ جانفي 2006.

مثل هذه اللقاءات عندما تحيد عن البرنامج الأصلي الذي يجمعها والأهداف المحسوبة التي رسمتها»[21].

لقد بدا واضحا من خلال ردود الفعل المختلفة حول العمل مع العلمانيين أن حركة النهضة يشقها موقفان مختلفان نسبيا يلتقيان حول أهمية العمل السياسي مع العلمانيين باعتبار المطالب المشتركة حول الحريات السياسية ويختلفان حول جدوى مناقشة القضايا الفكرية أو الدينية لأنها من الحساسية بمكان داخل الحركة بما يوشك أن يقسمها، فالمؤتمر الثامن للحركة وقف كثيرا عند تقييم أداء هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات ليصل إلى «تأكيد دعم الحركة لها واستعدادها للتعاون والتنسيق معها ضمن أهدافها أو محاور عملها الثلاثة المعلنة في بيانها التأسيسي على اعتبارها الحد الأدنى من المطالب التي لا يختلف حولها اثنان، كما أكد المؤتمر حرص الحركة على أن تساهم مع بقية الأطراف الأخرى في تطوير هذه المبادرة دون القذف بها في أفق مسدود أو الزج بها في سجالات فكرية ونظرية يمكن أن تُفهَم على أنها محاولة استصدار أو انتزاع مواقف من هذا الطرف أو ذاك من قضايا لا نرى أنها تمثل أولوية العمل الوطني المشترك والتي هي في الأخير مبرر وجود وقيام مبادرة 18 أكتوبر» [22].

من الواضح أن هناك تخوفا حول الهوية الدينية للحركة من قبل مجموعة من القيادات في حركة النهضة قد يكونون أكثر التصاقا بالقراءة التقليدية للنص الديني بما لم يجعل استساغة نصوص هيئة 18 أكتوبر محل إجماع، بل منهم من ذهب إلى اعتبارها تفريطا للعلمانيين في الهوية الدينية للحركة، وتنازلا لهم عن أسس دينية لا تقبل المناقشة. في

---

21 - حوار مجلة كلمة الإلكترونية التونسية مع قيادات حركة النهضة بالمهجر بتاريخ جانفي 2006.

22 - حوار مجلة حقائق مع محمد النوري أحد قيادات حركة النهضة بالمهجر – مرجع مذكور سابقا.

حين أن الأمر لدى القائمين على هيئة 18 أكتوبر بمن فيهم الإسلاميين الأعضاء- الذين شاركوا في النقاشات وصادقوا على النصوص المذكورة أعلاه – تبدو على النقيض من ذلك الفهم .فهي تعتبر الحوار مع العلمانيين سعيًا مشتركا لإذابة الجليد بين الطرفين في ما سمي بالمناطق الرمادية بينهما والتي شكلت محل نزاع بينهما على امتداد عقود، ومن ثمة لم تكن الحوارات أو المراجعات المشتركة ترفا فكرية، أو رغبة لتجاوز الهويات والخصائص الذاتية، بقدر ما كان نقاشا سياسيا يطمح إلى وضع حد للخلاف بضبط ما يشبه مدوّنة السلوك بين مختلف الأطراف العاملة في الحقل السياسي والمدني.

4 -تجذير المفاهيم في سياق جديد

من دولة الإسلام إلى حرية الاختيار عبر صناديق الاقتراع

ما كانت حركة النهضة لتصل إلى العمل المشترك مع العلمانيين في تونس لولا المراجعات الفكرية التي سعت إلى تجذير المفاهيم السياسية الحديثة ضمن السياق الإسلامي الحركي باعتماد مبدأ القياس لإقناع القواعد بأن ما يتم تبنيه من مفاهيم جديدة لا يتناقض مع الإسلام ومع المفاهيم الإسلامية الحركية. وقد كان راشد الغنوشي من المروجين لمثل هذه الأفكار في كتبه ومقالاته في السنوات الأخيرة، على الرغم من أنها حسب ما يبرز من تعليقات وردود أفعال ليست محل إجماع رسمي بين أبناء الحركة باعتبارها لم تصدر عن مؤسسات رسمية وبناء على أن النصوص الرسمية تصدر دوما بكثير من محولات التوفيق بين التصورات القديمة والمفاهيم الجديدة ربما خوفا من تصدع سياسي قد يضاعف مصاعب الحركة التي أصبحت منقسمة بين الداخل والمهجر من جهة، وبين رغبة الإصلاح الفكري والمحافظة من جهة ثانية، وبين اختيار المعارضة

السياسية الجذرية والدعوات إلى «التعقل» وفتح جسور الحوار مع السلطة والتسليم بالأمر الواقع من جهة ثالثة.

على الرغم من كل تلك التجاذبات يقرأ الباحث أفكارا جريئة لقيادات من حركة النهضة في القضايا التي تمس جوهر الدولة وطبيعتها وهي العناصر التي تهمنا في هذا المجال. وسنتناول محاولة تجذير حركة النهضة للمفاهيم الحديثة في سياقها الإسلامي الحركي في ثلاثة مستويات كبرى:

أ - العلمانية

من المعلوم أن هناك عداء تاريخيا بين الحركات الإسلامية والعلمانية، فهي تعتبرها في سياقات مختلفة بضاعة غربية، ومعاداة للدين وإقصاء له من الحياة العامة، وهي في سياقات أخرى نوع من الكفر، ودائما ما يتمّ تصوير الدولة الإسلامية على أنها نقيض للعلمانية.

مع كل تلك المفاهيم المتراكمة في الفضاء الإسلامي فاجأت حركة النهضة ممثلة في رئيسها راشد الغنوشي المراقبين بقراءة إيجابية للعلمانية لم تمر دون ردود أفعال من كتاب إسلاميين[23]. اعتبر الغنوشي، بعد عرض لتاريخ الصراعات الدينية في أوروبا، العلمانية «حلا إجرائيا يتمثل في تحرير العقول من كل وصاية وإطلاق عنانها بلا حواجز ولا قيود ولا تهديد، ويضع حدا لتدخل الكنائس في المجال العام باعتباره مجالا عقليا خاليا من المقدسات تتدافع فيه كل الآراء والتجمعات، وتتولى أدوات الديمقراطية تنظيمه، وذلك مقابل حصر سلطان الكنائس في خصوصيات المسائل الروحية»[24]. يميز الغنوشي في قراءته للعلمانية بين تصور شمولي يقوم على الإقصاء التام للدين من المجال

23 - حوار موقع الحوار نت مع الرئيس السابق لحركة النهضة جمال الطاهر بتاريخ مارس 2006.

24 - انظر مقال غازي التوبة: حول رؤية الغنوشي للعلمانية، موقع الأمة الإسلامية، 20 ماي 2009.

العام مثلته العلمانية الفرنسية والماركسية والوجودية وبين تصور جزئي يقر بمكانة الدين وبالتمايز بين المجال السياسي بما هو فعل بشري وبين الاعتقادات الدينية بما هي إيمان ووحي، ومع ذلك فهو يقر بمعضلات شائكة في العلاقة بالعلمانية رسمها في ثلاثة مستويات على النحو التالي:

أولا: يمكن اعتبار التمييز بين منظور علماني جزئي وآخر شمولي كالذي كشف عنه الدكتور عبد الوهاب المسيري تمييزا إجرائيا نافعا بهذا الصدد، لأنه يتيح لنا تجنب إطلاق حكم عام على مفهوم يبدو لأول وهلة واحدا، ولكن عند فحصه يبرز تعدد سياقاته. حتى أن الدكتور المسيري ذهب إلى قبول العلمانية الجزئية المؤمنة.

ثانيا: العلمانية بصفتها بحثا حرا عن الحقيقة لا قيود فيه على العقل ولا على التجربة والاستقصاء غير ما يفرضه العقل على نفسه من قيود منهجية، ومن احترام لإنسانية الإنسان، العلمانية هذه بصفتها حرية مطلقة للعقل في البحث والنظر والتجربة لا يعترضها من مصادر الإسلام معترض.

القرآن كله دعوة للنظر في كل شيء في الكون والحياة والإنسان، باعتبار ذلك تجليا لعظمة الخلاق والسبيل إلى معرفته وعبادته «زيادة العلم بالصنعة يزيد علما بالصانع» كما ذكر الحكيم ابن رشد.

ولذلك كما ارتبط في القرآن الإيمان بالتعقل والنظر والمصير إلى جنات النعيم في الآخرة، ارتبط تعطيل أدوات المعرفة من حواس وعقل بالكفر واستحقاق العقاب في الدنيا والآخرة. وقد نقل القرآن اعتراف أهل جهنم في حسرة شديدة «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير».

ثالثا: بهذا المعنى يمكن أن تجد العلمانية الجزئية لنفسها مكانا في تصور إسلامي اعترف بنوع من التمايز بين المجال السياسي بما هو شأن دنيوي يدور على جلب المصالح ودرء المفاسد، مما تأهل فيه العقل للإدراك، وبين المجال الديني وبالخصوص التعبدي مما لا سبيل إليه في كلياته وجزئياته غير سبيل الوحي من عقائد وشعائر وأخلاقيات ومقاصد.

ويسعى الغنوشي إلى التأصيل الشرعي لرأيه الذي يبدو متناقضا مع التصور الإسلامي الحركي للعلمانية لذلك فهو يشير إلى ثبوت ذلك التصور بنص يقيني الثبوت ورودا ودلالة، ولذلك ميز الفقهاء والأصوليون بين مجال العبادات، والأصل فيه التقيد بالنصوص الواردة دون تعليل ولا تعطيل وبين مجال المعاملات، والأصل فيه البحث عن العلل والمقاصد والمآل، إذ الحكم يدور مع العلة [25]. ويذهب باحث جامعي آخر من حركة النهضة إلى تأكيد ما ذهب إليه الغنوشي بالقول «لقد تبين لي فعلا من خلال بحثي لأطروحة الدكتوراه التي استغرقت ما يزيد عن سبع سنوات متتالية والتي نشرتها فيما بعد تحت عنوان «في العلمانية والدين والديمقراطية» أن العلمانية كانت فعلا عبارة عن حل عملي فرضته أجواء الحروب الدينية التي شقت عموم القارة الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم تكن منتج نظريات فلسفية جاهزة، أي هي في أصلها محاولة للسيطرة على داء الانقسام الديني والأفكار الفتنوية التي مزقت النسيج الديني والسياسي لعموم القارة الأوروبية قبل أن تكون مشروعا فلسفيا أو نظرية محددة في الدين والعقائد وإن أخذت هذا المنحى في بعض الوجوه لاحقا»[26].

25- راشد الغنوشي: الإسلام والعلمانية، الجزيرة نت، بتاريخ 18 نوفمبر 2008.

26 - رفيق عبد السلام: حول رؤية الغنوشي للعلمانية، موقع النهضة نت، بتاريخ 27 أوت 2009.

ب - الأحوال الشخصية

شكلت مجلة الأحوال الشخصية التونسية مجال نقاش حاد بين السلطات التونسية والجهاز الديني منذ الإعلان عنها سنة 1956 بعد أشهر قليلة من استقلال البلاد، نظرا لما احتوته من بنود جريئة تتعلق أساسا بمنع تعدد الزوجات، وبإقرار مبدأ التبني وإجراءات الطلاق. وقد اعتُبرت بعض بنود المجلة مخالفة للإسلام عند العديد من الأجهزة الدينية في العالم العربي مثلما أسلفنا. غير أن حركة النهضة التي سكتت عن مواقف قطعية حول هذه المجلة، ويتهمها خصومها آنذاك بأنها ضد المجلة بما أن ثقافتها الإسلامية تتناقض مع مبادئ المجلة حسب اعتقادهم، فقد فاجأت الحركة الجميع حين أعلن قادتها موافقتهم على كل ما جاء في المجلة، وعدم نيتهم الدعوة إلى مراجعتها، فالحركة تعترض على خصومها الذين يروجون لمواقف مفادها أن مجلة الأحوال الشخصية مسألة خلافية مع حركة النهضة وسائر المكونات المدنية والسياسية، وتؤكد قيادتها «أنّها لم تطالب في أي وقت من الأوقات بمراجعة مجلة الأحوال الشخصية بقرار واع، وتعتبر المجلة من الاجتهاد في إطار المنظومة الإسلامية وبالتالي هذه المسألة غير مطروحة في أي برنامج من برامجنا السياسية»[27].

ويتم التأكيد من قبل حركة النهضة في إطار التلاؤم مع مرجعيتها الإسلامية أن القضايا التي أوردتها مجلة الأحوال الشخصية موجودة في الفقه الإسلامي الذي هو مرجعية الحركة مثلما يقول عبد المجيد النجار أحد منظريها الشرعيين، لكن مع هذا التأكيد على تبني أصل المجلة وكلياتها قد تجد من القيادات من يعبر عن رأي خاص مفاده «أن هناك جزئيات بسيطة بالمجلة ذاتها لا تؤثّر شيئا مثل قضيّة التبنّي

27 - محمد بن سالم أحد قادة حركة النهضة: حوار مع مجلة كلمة الإلكترونية التونسية - مرجع مذكور سابقا.

في جزء بسيط في مسألة نسبة الأب في الوثائق. فلم ترد لها حلول في الفقه ولكن يمكن أن تُتَدَارَكَ بأشكال أخرى»[28].

أما المسائل الأخرى في المجلة والتي كانت محل خلاف مع الجهاز الديني التقليدي فهي حسب رموز الحركة لها مرجعتيها الفقهية، فالإشهاد على الطلاق، مثلا، موجود في الفقه. أمّا الزواج بالإكراه فهو مناف للدين أصلا وهو مخالفة شرعية. وتعدد الزوجات فيه آراء مختلفة، وعندنا قاعدة شرعية تقول إنّ الحاكم له أن يقيّد المباح، وإذا أباح الدين شيئا من الأشياء ورأى الحاكم أنّ من المصلحة تقييد ذلك ببعض القيود بزمن معيّن أو بشرط معيّن فمسموح له ذلك[29].

ج - طبيعة الدولة

إن تتبع أدبيات حركة النهضة حول طبيعة الدولة يقود إلى الاستنتاج بأن الحركة أصبحت تستعمل المصطلحات السياسية المعاصرة التي تعبر عن خلاصة التجربة الإنسانية في هذا المجال التي تقود الى إقامة ديمقراطيات مختلفة أساسها القانون المدني والمؤسسات التي يتم بناؤها عبر الانتخابات التي تكون محل اتفاق الجميع يقبلون بنتائجها ويقبلون بالعمل وفقها.

فهناك بناء على هذه الأسس رفض مطلق لمقولة الدولة الدينية، باعتبار أن الحركة لا تقدم نفسها كحكم ديني حتى تؤسس دولة دينية، بل هي تُعَرَف نفسها كحزب مدني ذي خلفية إسلامية. وفي اعتقاد قادتها فان حزبا من ذلك التصنيف لا يمكن أن يدعو إلى دولة دينية[30]. فنظام الدولة الديمقراطي وفق حركة النهضة هو النظام الذي يجب أن يُعتمَد وهو الذي يتم فيه الاحتكام إلى الشعب. فالمرجعية

28 - عبد المجيد النجار: حوار مع مجلة كلمة – مرجع مذكور سابقا.

29 - عبد المجيد النجار: حوار مع مجلة كلمة – مرجع مذكور سابقا.

30 - محمد بن سالم: حوار مجلة كلمة - مرجع مذكور سابقا.

وشرعية الحكم تعتبرها الحركة من الشعب مع تأكيدها أن ذلك مبدأ إسلامي. «فالنظام الذي نطمح إليه هو نظام ديمقراطي ونعتبره أقرب الأنظمة المعروفة إلى النظام الإسلامي. نحن نقبل بشرعية ما تفرزه صناديق الاقتراع مهما كان الفائز ولو كان شيوعيا»[31].

إن الحديث عن الدولة الدينية في تصور حركة النهضة ليس إشكالية تونسية، وليس مَطْروحاً في الجدل التونسي بين الإسلاميين والمعارضة التونسية. لقد أصبح قادة الحركة جراء الملاحقات الأمنية التي طالتهم وكذلك جراء عملهم المشترك مع المعارضة يندّدون بأيّ دولة سواء أكانت تدّعي بأنّها دولة مدنية علمانية وتنتهي إلى الاستبداد أو دولة تدّعي أنّها ثيوقراطية دينية أو لها مشروعية أخرى تنتهي إلى الاستبداد، فالاستبداد شرّ والشرّ واحد في هذه المقارنة[32].

ويبدو راشد الغنوشي رئيس الحركة في كتاباته الأخيرة أكثر راديكالية في التبشير بالدولة المدنية الديمقراطية في سعي دائم إلى تأصيل تلك المفاهيم الجديدة ضمن السياق التاريخي للتجربة الإسلامية الأولى.

ففي مقال بعنوان "هل في الإسلام نظام للدولة أم مرجع للقانون؟" كان الغنوشي قطعيا في تأكيد جملة من المبادئ الديمقراطية التي لا تميزه عن أطروحات الأحزاب الديمقراطية الليبرالية:

– وجوب التمييز بين الدين والدولة، وإن كان الإسلام يجمع بين الشيئين. وفائدة هذا التمييز أن مسائل الدين تُدرَس بروح غير التي تُدرَس بها مسائل الدولة، والفقهاء أدركوا أهمية هذا التمييز فوضعوا أبوابا للعبادات وأبوابا للمعاملات وبذلك فرقوا بين المسائل الدينية و القانون بمعناه الحديث.

---

31 - محمد بن سالم: حوار مجلة كلمة - مرجع مذكور سابقا.

32 - حسين الجزيري حوار كلمة مع قيادات النهضة - مرجع مذكور سابقا.

- المراد من كون الإسلام دينا ودولة هو قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعدد الآراء وتنوعها في الشأن السياسي كما في كل شان إسلامي آخر، وبذلك يتجنب المسلم الوقوع في القول بالفصل التام بين الدين والسياسة، كما يتجنب الوقوع في وهم أن النظام السياسي المقبول إسلاميا هو نظام بعينه لا يصح الاختلاف حوله ولا الاجتهاد في تفاصيله.

- مطلب تطبيق الشريعة بمفاهيمها السائدة التي يغلب عليها الزجر لا يكفي، بل قد يكون صارفا للأنظار عن المشكل الحقيقي الذي تتلظى به أمتنا منذ قرون طوال، مشكل الاستبداد وإقصاء الأمة عن شأنها أي عن ممارسة سيادتها وقوامتها على من توظفهم من الحكام لخدمتها، عبر إرساء وتأصيل نظام سياسي يحقق للأمة استعادة سلطانها المسلوب، وإدراج ذلك ضمن أوليات الشريعة. وليس لذلك من طريق في عصرنا، غير تعبئة الحركة الإسلامية وحشد كل القوى الشعبية وراء مشروع للتغيير الديمقراطي، فالديمقراطية، في عصرنا هي التي استأصلت شأفة الاستبداد وأعادت للشعوب سلطانها.

- اعتبار الخطأ القاتل الذي وقعت وتقع فيه الجماعات الإسلامية التي اتخذت من تطبيق الشريعة على ما هي عليه شعارها المركزي الأثير مثل حركة طالبان والحركة الإسلامية في السودان، فلم يقدم لها ذلك أي ضمان من عَدَمِ التورط في مظالم سياسية شنيعة من الانفراد والاستبداد والتنكيلِ بالمعارضين واجدة العون على ذلك من الجهاز الديني التقليدي الذي يعطي لـ «ولي الأمر» حسب

مفاهيم الشريعة المتوارثة، صلاحيات تكاد تكون مطلقة، ما دام يعمل تحت لواء الشريعة [33].

تبرز العديد من النصوص الحزبية الداخلية لحركة النهضة، وكذلك كتابات رموزها الفكرية والسياسية أن هناك مراجعات في الفكر والسياسة أدخلت بمقتضاها الحركة العديد من المفاهيم السياسية الحديثة ومصطلحات العلوم الإنسانية ضمن فكرها الإسلامي. غير أن تلك المراجعات لا يمكن أن تمر دون سؤالين اثنين يطرحهما العديد من الباحثين الذين تناولوا تجربة الحركة بالدرس:

السؤال الأول هو إلى أي مدى يمكن أن نعتبر أن تلك المفاهيم قاسم مشترك بين جميع أفراد الحركة وليست تعبيرا خاصا عن آراء قيادات فكرية قد لا تنجح في إيصالها إلى القاعدة العريضة. ومبرر هذا السؤال ما نقرؤه بين الحين والآخر من كتابات تثير بعض التحفظات عن قضايا المراجعات التي أشرنا اليها.

أما السؤال الثاني الذي يطرح في سياق بحثي دوما وهو مبدأ ازدواجية الخطاب الذي عادة ما تُتَّهَم به الحركة فقد اعتبر الباحث الإسلامي التونسي سامي براهم «أن إشادة الباحثين بخطاب الحركات الإسلامية في الوطن العربي بتطوّر ذلكم الخطاب في تونس هو تقويم غير دقيق لعدم توفّر المعطيات التي تؤكّد أنّه يعكس وعيا جمعيّا، بل قصارى ما يعبّر عنه بعض الفلتات هنا وهناك صِيغَ بعضها في سياق إكراهات سياسيّة عَاجِلَة فضلا عن أنّ واقع السريّة وانعدام الحوار الجماعي بين منظوري هذا التيّار لا يسمح بتبيّن صدقيّة التطوّر الحاصل».

33 - راشد الغنوشي: هل في الإسلام نظام للدولة أم مرجع للقانون؟ موقع الجزيرة. نت، (الدوحة -قطر) بتاريخ 14 أكتوبر 2009.

وبناء على ذلك لا يستغرب نفس الباحث احتضان الحركة الإسلاميّة التّونسيّة لخليط غير متجانس من الأفكار والقناعات التي تتراوح بين «الثوريّة والإصلاحيّة، التقليديّة والاجتهاديّة، الماضويّة والحداثيّة، التّماميّة والانفتاحيّة، الحَرْفيّة والمقاصديّة ...» وتنكشف هذه التّناقضات كلّما طرحت في السّاحة مسألة فكريّة أو سياسيّة خلافيّة[34].

مع أهمية تلك الأسئلة والتحفظات التي يثيرها الباحثون يمكننا القول بأن النصوص الحديثة لحركة النهضة تبرز جملة من المراجعات الجذرية مقارنة بالحركات الإسلامية في العالم العربي، إلا أن الظرف الاستثنائي الذي تعيشه الحركة منذ نحو عشرين سنة والمتمثل في منعها من العمل السياسي العلني وملاحقة رموزها، هو الذي يدفع إلى النظر إلى تلك المراجعات بجدية واعتبارها سبقا في مراجعات الحركات الإسلامية الأخرى التي لا تزال تتمسك بمقولاتها التقليدية، في انتظار فرص الحوار الجدي في المجتمع التونسي، والممارسة السياسية العملية لحركة النهضة - التي تمنع من الاعتراف بها كحزب قانوني- حتى يتبين للمراقبين المسافة الفعلية بين الأفكار المعلنة ومدى تطابقها مع الممارسات، لأن الممارسة وحدها هي التي تؤكد مصداقية الأفكار.

34 - سامي براهم: ثلاثة أسئلة إلى أبناء التيار الإسلامي في تونس، مجلة كلمة الإلكترونية، العدد 58 لشهر ديسمبر2007.

حركة النهضة ومراجعات ما بعد الثورة: القطع مع الإسلام السياسي

في مقال كتبته سنة 2009 عن مراجعات حركة النهضة انتهيت إلى القول بأنه "مع أهمية الأسئلة والتحفظات التي يثيرها الباحثون حول مراجعات حركة النهضة ،يمكننا القول بأن النصوص الحديثة للحركة تبرز جملة من المراجعات الجذرية مقارنة بالحركات الإسلامية في العالم العربي، إلا أن الظرف الاستثنائي الذي تعيشه الحركة منذ نحو عشرين سنة والمتمثل في منعها من العمل السياسي العلني وملاحقة رموزها، هو الذي يدفع إلى النظر إلى تلك المراجعات بجدية واعتبارها سبقا في مراجعات الحركات الإسلامية الأخرى التي لا تزال تتمسك بمقولاتها التقليدية، في انتظار فرص الحوار الجدي في المجتمع التونسي، والممارسة السياسية العملية لحركة النهضة حتى يتبين للمراقبين المسافة الفعلية بين الأفكار المعلنة ومدى تطابقها مع الممارسات، لأن الممارسة وحدها هي التي تؤكد مصداقية الأفكار" [1].

بعد سنة من هذا الاستنتاج جاءت الثورة التونسية التي فتحت أبواب الحرية أمام التونسيين ومكنت حركة النهضة كما غيرها من الأحزاب التي كانت محظورة في عهد النظام المخلوع من الترخيص

1 - انظر المقال المذكور صفحة 165 من هذا الكتاب.

القانوني والنشاط الحر، وأفرزت نتائج انتخابات المجلس الوطني التأسيسي التي جرت في أكتوبر سنة ألفين وإحدى عشرة فوز حركة النهضة بالمرتبة الأولى في عدد مقاعد المجلس، بما خول لها دستوريا تشكيل حكومة الانتقال الديمقراطي بالائتلاف مع حليفيها حزبي المؤتمر من أجل الجمهورية، والتكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات. وكان حكم حركة النهضة المناسبة الأمثل لامتحان مدى جدية مراجعاتها الفكرية والسياسية، وكذلك مدى إيمانها بالحريات، والتزامها بالنصوص التي صادقت عليها مع مجموعة من الأحزاب الأخرى لا تقاسمها نفس القناعات والمرجعيات الفكرية.

إن النظر في مدى نجاح الحركة في ذلك الامتحان يقتضي منا تناول المسألة من زاويتين اثنتين، الأولى هي النقاشات التي تفجرت داخل المجلس الوطني التأسيسي وخارجه أثناء كتابة دستور ما بعد الثورة الذي تمت المصادقة عليه في جانفي 2014. وقد تناولت تلك النقاشات الحريات وكل ما له علاقة بالمسائل الدينية التي تضمنها دستور الثورة، وكادت الاتهامات والاتهامات المضادة بين القوى السياسية تعصف بالمسار الثوري وبالانتقال الديمقراطي عامة مع ارتفاع نسبة الاحتقان في الأوساط السياسية وبروز مظاهر تصدع مجتمعي مرده النقاشات حول نمط المجتمع المنشود [2].

أما الزاوية الثانية فهي مواقف الحركة المعلنة في نصوص المراجعات التي صادقت عليها الحركة في مؤتمرها العاشر في شهر ماي سنة 2016. والتي تعد قطعا جذريا مع تصورات الحركة المعلنة في رؤيتها الفكرية التي اعتمدتها هياكلها سنة 1986.

2 - قمنا بذلك العمل من خلال مقارنة آراء الكاتب الصحفي الهاشمي الطرودي كأحد رموز اليسار والمعبر عما راج من أفكار ومواقف مناهضة لحركة النهضة من جهة، ومواقف الحبيب خذر كنائب عن حركة النهضة وكمقرر عام للدستور. انظر المقال ص 207 من هذا الكتاب.

القطع مع الإسلام السياسي

بالمقارنة بين مراجعات ما قبل الثورة التي سبق أن أشرنا إليها[3] وبين ما أفرزه المؤتمر العاشر لحركة النهضة وهو الثاني بعد الثورة يمكن الجزم إن الحركة سرَعت خطوات المراجعات السابقة وقطعت جذريا مع منظومتها القديمة، لتبشر بميلاد حزب جديد كما سمته في إطار الفصل بين الحركة والحزب السياسي.

فقد عبرت اللائحة الفكرية التي تبناها المؤتمر بالوضوح التام أن «حزب حركة النهضة تجاوز عمليا كل المبررات التي تجعل البعض يعتبره جزءا مما يسمى «الإسلام السياسي» وأن هذه التسمية الشائعة لا تعبر عن حقيقة هويته الراهنة ولا تعكس مضمون المشروع المستقبلي الذي يحمله. وتعتبر النهضة أن عملها مندرج ضمن اجتهاد أصيل لتكوين تيار واسع من «المسلمين الديمقراطيين» الذين يرفضون التعارض بين قيم الإسلام وقيم المعاصرة[4]».

إن خيار حركة النهضة بالخروج من جلباب الإسلام السياسي يجمع بين القناعات الذاتية للحركة من ناحية ونتيجة تجربتها في الحكم وما سلط عليها من ضغط من ناحية ثانية. فمفهوم الإسلام السياسي أصبح مبهما وفضفاضا في الآن نفسه، ومرد ذلك أن باحثين في شؤون الحركات الإسلامية وسياسيين يتعمدون إدماج كافة الحركات الإسلامية تحت ذلك المسمى دون مراعاة الفوارق بين حركة وأخرى والتي تصل إلى حد التقاتل فيما بينها في عدد من البلدان الإسلامية. وذلك الإصرار في التصنيف لا يخلو من دوافع إيديولوجية وسياسية معا. فالجدل الذي ساد إبان حكم النهضة

---

3 - أنظر المقال السابق صفحة ص 165 من هذا الكتاب.

4 - أنظر البيان الختامي للمؤتمر ضمن كتاب: لوائح المؤتمر العاشر العاشر لحركة النهضة الصادر بتاريخ 25 ماي 2016.

في تونس ما بين سنوات 2011 و2013 أبرز خلطا واضحا بين الحركات السلفية والسلفية التكفيرية، والجهادية وبين ما تعبر عنه حركة النهضة من قناعات ومواقف، فكثير من المدافعين عما يسمونه نمط المجتمع التونسي حرصوا على إبراز النهضة كنسخة من تلك الحركات أو كرافد لها، ومنهم من استنجد بالصراعات التاريخية بين الملل والنحل الإسلامية في القرن الأول للهجرة ليؤكد مواقفه.

إن القطع مع الإسلام السياسي يقتضي إعادة بناء حركة النهضة وفق أسس جديدة تستوعب ذلك التحول الراديكالي في بنيتها التنظيمية ومرجعيتهاالمفاهيمية.

هذا التطور/ الضرورة كما سماه المؤتمر العاشر للحركة يقتضي «الخروج من حالة الخلط بين الحزب والحركة، إلى حالة حزب سياسي ديمقراطي ذي مرجعية إسلامية، وطني الانتماء، منفتح على جميع التونسيين والتونسيات، يولي العدالة الاجتماعية وقضايا التنمية أولوية قصوى في توجهاته»[5].

تجسدت أولى خطوات القطع مع الخلط بين الحزب والحركة في قرار «المؤتمر التخصص في الشأن السياسي على أن تعود مجالات الإصلاح الأخرى التربوية والثقافية والدينية للمجتمع المدني.»[6]. ويقتضي الوصول إلى تلك النتيجة أن يعتمد الحزب الجديد المنشود «الوسائل الحديثة في العمل السياسي والإدارة الناجعة والحوكمة الرشيدة واقتراح البدائل والبرامج لمعالجة مختلف التحديات الوطنية والخارجية» وتحقيق ذلك يستدعي «استكمال تلك المهام عمليا ببناء الحزب بعد المؤتمر وفق تلك المواصفات والضوابط والموجهات،

---

5 - أنظر نتائج المؤتمر العاشر. مرجع مذكور سابقا.

6 - أنظر اللائحة الفكرية للمؤتمر: المرجعية النظرية ضمن كتاب لوائح المؤتمر العاشر لحركة النهضة، ص 85.

وتجديد البناء وفق رؤية مستقبلية تقطع نهائيا مع شمولية التنظيم وتؤسس لعلاقة جديدة مع المجتمع والدولة»[7].

القطع مع شمولية الحركات الإسلامية فسرها رئيس الحركة راشد الغنوشي في سياق حديثه عن الشعار المركزي الذي راج قبل انعقاد المؤتمر العاشر الداعي إلى الفصل بين الدعوي والسياسي» نحن عندما نتحدث عن الفصل أو التخصص، نحن نتحرك داخل الإسلام الواسع، ننتقل من الشمولية إلى التخصص».

كنا في زمن ما قبل الثورة حزبا شاملا تماما مثل الحزب الحاكم الذي كان يحتكر الثقافة والرياضة الخ. أيضا مثل الأحزاب الشيوعية. فكانت مرحلة الشمولية مرحلة مرتبطة بسياق ما قبل الديمقراطية والحريات. فالمجتمعات الديمقراطية الحديثة تقوم على التخصص ونحن ننتقل بالتالي من الإسلام الاحتجاجي في مواجهة الدولة -والذي بدوره مازال لديه ما يقوم به في بلاد أخرى لا تزال فيها ديكتاتورية- إلى الإسلام التنموي أو إسلام البناء، بناء الديمقراطية، بناء التنمية، بناء التعليم المتطور والصحة الجيدة. بحيث نخرج من مرحلة العموميات والشعارات إلى مرحلة التخصص.

هذه سمة المجتمعات الحديثة «التخصص»[8]. وفي إطار قياس الشاهد على الغائب تسعى حركة النهضة إلى إبراز أن ما قامت به من مراجعات وتركيزها على التخصص بين العمل السياسي والنشاط الدعوي ليس بدعة تاريخية كما أنه لا يتناقض مع خلفيتها الإسلامية، علاوة على كونه «أمرا طبيعيا في سياق تطور المجتمعات، فكلما تطورت المجتمعات اتجهت إلى التخصص، حيث أنه وفي

7 - المرجع السابق.

8 - راشد الغنوشي: حوار مع قناة الجزيرة الإخبارية، برنامج لقاء اليوم، جوان 2016.

الإسلام الأول كانت شخصية النبي ﷺ تستوعب كل المشروع الإسلامي فهو القاضي والقائد العسكري وإمام الصلاة وصاحب الحكم. وعندما انتصرت هذه النواة التي كانت تحمل المشروع الإسلامي توزعت الوظائف، واتجهت نحو التخصص، فظهر حملة السيف، وحملة القلم، والقضاة، والأئمة. في المرحلة الشمولية كانت الأحزاب تقوم بكل شيء، وقد أضرت هذه الأحزاب الشمولية كثيرا بالإسلام نفسه أما الآن في السياق الديمقراطي فالمطلوب هو التخصص»[9].

لم يقف أمر الحركة عند التخصص بل تجاوزه إلى القطع مع إرثها المفاهيمي في ما يتعلق بالنظرة إلى العقيدة والأصول الدينية كما تبنتها في وقت سابق. فاللوائح الفكرية التي صادق عليها المؤتمر العاشر اعتبرتها الحركة مرجعيتها النظرية الجديدة وهي بديل عن «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي» التي صادق عليها مؤتمر الحركة سنة 1986»[10].

والقول بالقطع مع الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لسنة 1986 هو في نظرنا انتقال من نمط تفكير إلى آخر لأن الرؤية القديمة بُنِيت في مضامينها ومصطلحاتها على المنظومة الفقهية القديمة فكانت صياغتها ومضامينها أقرب إلى صياغة علماء أصول الفقه وأصول الدين منها إلى رؤية حزب سياسي، في حين أن الرؤية الجديدة هي رؤية حزب سياسي تقوم على مبادئ العلوم السياسية والدستورية الحديثة، وتكاد لا تختلف في شيء مع رؤى الأحزاب السياسية الأخرى التي تُصَنَّف في خانة الأحزاب العلمانية. وبالمقارنة بين الرؤيتين تبرز جذرية المراجعة إذا تجاوزنا منهج القراءة الايديولوجية ومحاكمة النوايا، واعتمدنا منهج التحليل المقارن بين مضامين الوثيقتين.

9 - راشد الغنوشي: المرجع السابق.

10 - أُنظر اللائحة الفكرية التي صادق عليها المؤتمر العاشر: كتاب لوائح المؤتمر العاشر، مرجع سابق.

العقيدة وحركات الإصلاح

في الرؤية الفكرية لسنة 1986 تُعرِّف حركة النهضة نفسها بالقول «إن حركة الاتجاه الإسلامي بتونس (حركة النهضة) تتخذ منطلقاً لها العقيدة الإسلامية المباركة: القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي، التي إليها يعود تحديد المواقف والرؤى إزاء قضايا الوجود عموما والوجود الإنساني بصفة خاصة.[11]» وفي الرؤية الجديدة تقدمت رغبة الإصلاح على أولوية العقيدة إذ أصبح المشروع الإصلاحي هو الهاجس الأكبر لذلك جاءت الثوابت الوطنية الإصلاحية قبل المرجعية الإسلامية، فقد ورد في ديباجة الرؤية الجديدة أن حركة النهضة «مثلت منذ تأسيسها حركة إصلاحية تجديدية تهدف إلى تحقيق إصلاح وطني شامل ينهض بالبلاد على مختلف الأصعدة، تترسّم في ذلك خطى المصلحين والمجددين ببلادنا. تستمدّ برامجها من الثوابت الوطنية التي نص عليها الدستور ومن المرجعية الإسلامية والكسب الإنساني في قيمه السامية.لقد أصبح هذا الدور اليوم مضاعفا إذ الوضع الجديد الذي أحدثته الثورة يقتضي تجديدا في الرؤية الفكرية التي تُبنى عليها البرامج والخطط الإصلاحية».[12]

ومن هذا المنطلق الجديد «أضحت قيمة الإصلاح اليوم بحكم استشراء الفساد وتَعطُّلِ النهوض ضرورة حياتية ورسالة وطنية وفريضة شرعية لها أهمية كبيرة في حفظ مسيرة المجتمع وصيانة منطلقاته وثوابته وأهدافه، ويجب أن تكون هذه القيمة منهجا شاملا حقيقيا وأصيلا في مختلف المجالات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والتربوية والتعليمية ولا يكون منهجا مجزوءا ولا نخبويا ولا مستوردا ولا مفروضاً من الخارج، متفاعلا مع التجربة

11 - وثيقة الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة النهضة لسنة 1986.

12 - الرؤية الفكرية لسنة 2016.

الإنسانية في مختلف المجالات، «فالحكمة ضالة المؤمن»[13].

من الحلم بالخلافة إلى الاختيار الشعبي

طغى على مرجعية الرؤية الفكرية الأولى للحركة [14] النموذج التاريخي للحكم في الإسلام المستلهم من الخلافة الراشدة «فالخلافة تقتضي القيام على شريعة الله في الأرض» وبهذا التوجه يتحقق معنى العبادة، فيصبح العمل كالشعائر، والشعائر كعمارة الأرض، وعمارة الأرض كالجهاد في سبيل الله، وهذا كله تتضمنه وظيفة الخلافة التي تقتضي القيام على شريعة الله في الأرض» [15].

ومن التأثر بالأحكام السلطانية غيرت الحركة وجهتها ليصبح اختيارها السياسي المتأصل في المؤتمر العاشر هو الجمهورية الديمقراطية. «والدولة كما تراها حركة النهضة هي الجمهورية الديمقراطية التي يؤسّسها جمهور الناس ويمتلكون فيها السلطة التي يملّكونها لمن يرتضونه من بينهم ليسوسهم بها وفق إرادتهم في ما يختارون من نمط لحياتهم في وجوهها المختلفة»[16].

والدولة المتبنية لنظام الجمهورية الديمقراطية لا يمكن أن تنجح في اختياراتها حسب حركة النهضة إلا متى قامت على جملة من المبادئ مجتمعة:

<u>الخيار الشعبي:</u> الدولة التي تكون أقرب إلى الرشد في تصريف شؤون الناس وفي الـمُضيّ بهم إلى إنجاز مهمّة التعمير هي الدولة

---

13 - هامش: المصدر السابق.

14 - علما أن حركة النهضة لم تكن في ممارستها السياسية أسيرة لتلك الرؤية في الأخيرة إذ كانت ممارساتها في كثير من المواقف تقوم على مبادئ العمل السياسي. لكن عدم تغيير رؤيتها لسنوات طويلة جعلها محل نقد وريبة في عيون خصومها لأنهم يخشون أن تعود إلى الأصول النظرية المنصوص عليها بالوثيقة متى تمكنت من الحكم وعناصر القوة السياسية.

15 - الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة النهضة، مرجع مذكور سابقا.

16 - الرؤية الفكرية الجيدة لحركة النهضة: المرجعية النظرية مصدر سابق.

التي تكون مؤسَّسة على أساس الخيار الشعبي القائم على الإرادة الحرة فلا تكون الدولة إذن إلا انعكاسا للإرادة الشعبية، ولا تكون سيادتها إلا سيادة الشعب مفوّضة إليها من قِبله.

المواطَنة: في ظل الدولة الرشيدة التي تقوم على احترام الحقوق والالتزام بالواجبات تتحدد العلاقة بين الدولة ومواطنيها على أساس المفهوم المعاصر للمواطنة الذي يعني صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى الوطن، فالمواطنة هي الشعور بالانتماء والولاء للوطن وهي علاقة بين الفرد والدولة كما يحددها القانون متضمنة ومترتبة على الحرية وما يصاحبها من مسؤوليات، وتسبغ عليه حقوقاً سياسية مثل حقوق الانتخاب وتولي المناصب العامة وغيرها.

الديمقراطية: وينبغي أن يكون الخيار الشعبي خيارا حقيقيا قائما على الديمقراطية التي تدور فيها الشورى واسعة بين أبناء الشعب ومنظماته المجتمعية والسياسية، وتُضمن فيه الحرية لجميع الأطراف في عرض آرائها ومشاريعها وخططها ومرشّحيها، كما يُضمن فيه تكافؤ الفرص بينها في ذلك العرض حينما تتدافع في حلبة التنافس السلمي. ولا يمكن للديمقراطية أن تؤدّي هذا الدور الذي تضمن فيه إفراز خيار شعبي هو أقرب إلى حقيقته إلا إذا أصبحت ثقافة عامّة.

الفصل بين السلطات: والمطلوب أن يتأسس النظام السياسي على الفصل بين السلطات الثلاث والتوازن بينها بحيث لا تتجمّع أيّ منها مع أخرى في يد واحدة، وتكون كلّ من هذه السلطات قوّة تعديل لما عسى أن يحدث من تمدّد غير مشروع للأخرى، ولكنّ هذا الفصل لا ينبغي أن يَؤُول إلى صراع بينها وإنما هو تكامل وتعاون.

ضمان الحقوق والحريات: والدولة ضامنة للحقوق والحريات العامّة والخاصّة، تكفل للمواطنين حقوقهم في الكرامة المعنوية والمادّية، وتتصدى لانتهاك كرامة المواطن من الأفراد والجماعات والفئات وكل أشكال القهر والتسلّط والإهانة، والاستهتار بالمشاعر الدينية والثقافية. كما تضمن الدولة حرية الفكر والتعبير والتنظّم والعبادة والتنقّل وسائر الحريات العامّة والخاصّة التي تضمّنها الدستور وهي مسؤولة على ردع المعتدين على هذه الحرّيات.

لا مجال للتقاطع بين هذه المفاهيم السياسية الدستورية كما وردت في العلوم السياسية الغربية التي تبنتها حركة النهضة وتروج لها، وبين الرؤية الفكرية القديمة التي اقتصرت على إبراز موقع الشريعة والعقيدة في تسيير الشأن العام أو في تأطير الفرد من منظور حركة النهضة حينها. فيمكن أن نجزم أن الرؤية القديمة لم تتضمن مفهوما دستوريا معاصرا واحدا، كما أن اعتماد تلك القواعد الأصولية في كثير من التجارب التاريخية الإسلامية لم ينتج حكما رشيدا مثلما طمحت إلى ذلك الحركة في وثيقتها لأن المبادئ العامة التي تتناول القواعد النظرية للإيمان ولحسن السيرة والسلوك ليس بإمكانها أن تنتج حكما رشيدا، لأن الحكم الرشيد يحتاج إلى مؤسسات وضوابط قانونية ودستورية لم تتضمنها الوثيقة القديمة، فهي وثيقة بإمكانها أن تفرز مؤمنا صالحا، لكن لا تضمن قيام حاكم عادل وديمقراطي. وهي وثيقة تبرز ميولات حركة النهضة في ثمانينات القرن الماضي حيث كانت المرجعية العقائدية أقوى من نظيرتها السياسية. والعيّنات التالية من الوثيقة تبرز ذلك.

يقين العقيدة: «ولـمّا كان للعقيدة مثل هذا الدور في حياة الإنسان وصلاح الكون، اقتضى ذلك انبناؤها على اليقين الذي لا يرتقي إليه

احتمال، ولا يداخله ظن. وإن عقيدتنا لتستقي أركانها من القرآن الكريم والسُّنَّة المتواترة، وتستقي فروعها من ظواهر الكتاب المعضدة بما صح من أحاديث نبوية مجتمعة».

<u>مراجع التشريع:</u> « القرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام، فهما المصدران الأساسيان اللذان ترجع إليهما كل المصادر الأخرى، وإن كل نزاع أو خلاف فمرده إليهما، بل إن كتاب الله هو أصل الأصول ومصدر المصادر وهو الحكم في كل شيء. ثم يجيء بعد الكتاب والسنة الإجماع، إن تحقق ونُقِلَ نقلا صحيحا، ثم الرأي والاجتهاد الذي يتنوع إلى أنواع».

<u>الوحي والشريعة ومواكبة العصر:</u> «ترك الوحي منطقة فراغ في الصورة التشريعية التي نظم بها الحياة، لتعكس العنصر المتحرك وتواكب تطور العلاقات وتدرأ الأخطار التي تنجم عن هذا التطور المتنامي على مر الزمن. إن منطقة الفراغ تعبر عن قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الوحي لم يترك منطقة الفراغ هذه بالشكل الذي يعني نقصا أو إهمالا، وإنما حدد للمنطقة أحكاما تمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء المجتهدين صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية بحسب الظروف لملء ذلك الفراغ».

<u>الشريعة مصدر تقدير الصلاح والفساد:</u> «وتقدير الصلاح والفساد راجع إلى الشريعة نفسها، فالمصلحة في الشريعة الإسلامية ليست متروكة للاضطراب واعتماد الأمزجة والأهواء في تقديرها. وللمصلحة ضوابط في كشفها وتحديدها وهي:

- اندراجها في مقاصد الشريعة.
- عدم معارضتها للكتاب العزيز.
- عدم معارضتها للسنة الشريفة.

- عدم معارضتها للقياس.
- عدم تفويتها مصلحة أهم منها».

العقل والوحي: للعقل حدود في تقدير الأفعال الإنسانية، إذ أنه يتحرك في معطيات الزمان والمكان المحدودة، فإذا كان دور الوحي الإخبار بقيم الأفعال، فإن دور العقل استيعاب ذلك الخبر وتمثل التقدير الشرعي. والحقيقة العلمية الثابتة لا تصطدم بحقيقة شرعية ثابتة، ويُؤَوَّلُ الظني منهما ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالإتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار.

وإذا لم يرد الوحي بتقدير بعض الأفعال فإن للعقل أن يقدرها، وذلك في ضوء روح الشريعة ومقاصد المصلحة العامة، وما مشروعية الاجتهاد إلا إقرار بهذا الدور للعقل».

أدركت حركة النهضة أن التنظير للإيمان يختلف عن رسم قواعد الحكم الرشيد، كما أدركت - والاستنتاج لنا - أن السعي لبناء الحكم على أساس تكوين الفرد المسلم الملتزم عقائديا بما خطه علماء الأمة من قواعد يعتبر غير كاف، وإن معترك السياسة يتطلب قواعد أخرى لا توفرها محاولة استنساخ تجارب تاريخية، ومنطلق تلك القواعد هو إيجاد الحلول لمشاكل واقعية يفرضها تطور الأوضاع التي تضع الأحزاب الحاكمة أمام ضرورة الأجوبة الواقعية التي تؤدي بدورها إلى تطوير الأوضاع وتحسين نسب التنمية والتشغيل وغيرها من القطاعات التي باتت تقاس بها مؤشرات العيش الكريم.

إن تجربة حركة النهضة في الحكم ورغم ما رافقها من صعوبات ومواجهات مع معارضيها كانت الأثرى على الإطلاق في تاريخها وهي التي دفعتها إلى التخلي عن مرجعيتها القديمة لتدخل معترك

السياسة على أصوله. وحتى الممانعون من داخل الحركة لهذا الخط الجديد سيدركون عاجلا أن الدعوة وحدها لا تصنع شعوبا متقدمة ولا تؤسس لأنظمة حكم ديمقراطية.

لم يكن التحول سهلا فهو بمثابة الولادة القيصرية، فمن أبناء الحركة من سيشده الحنين إلى الماضي كالحلم بتجارب اسلامية راشدة في تاريخنا لن تتحقق على أرض الواقع الجديد بما طرأ عليه من متغيرات، ومنهم من سيخسر ارتباطاته بالحركة، كما أنّ الحركة ستخسر ارتباطاتها السابقة مع حركات إسلامية كانت تشبهها في القناعات والممارسة، لكن كان لا بد من الاختيار بين التعميم العقائدي والدقة السياسة، والاختيار أيضاً بين الحركات الإسلامية المعولمة والحركة المتونسة، فانتصر خطّ السياسة والتّونسة في انتظار أن يصبح قناعة عامة لدى الجميع. علما وأنه صراع قديم داخل الاتجاه الإسلامي انطلق منذ أواخر سبعينات القرن الماضي حين نادت مجموعة من قيادات التنظيم بضرورة تونسة الفكر الإسلامي والحركة معا، لكن بدت أصواتها نشازا وسط مَدّ إسلامي كثيف من المحيط إلى الخليج، وكان مصيرها القطيعة مع التنظيم. غير أن الزمن كان كفيلا بالتغيير على حد تعبير الزعيم الفرنسي شارل ديغول حين قال «اتركوا الزمن للزمن».

الدين والدولة في دستور الثورة التونسية:

حركة النهضة واختبار الحريات

عاش المجتمع التونسي حالة من الانقسام العميق أثناء مناقشة مشروع دستور ما بعد الثورة بالمجلس الوطني التأسيسي ما بين سنتي 2012 و2013، واتخذت الانقسامات بعدين أساسيين، الأول سياسي برز أكثر إثر نتائج انتخابات 2011 وتشكيل حكومة الترويكا بقيادة حركة النهضة، وشهد خطا تصاعديا بلغ أَوْجَهُ في صيف سنة 2013. أما البعد الثاني فكان سببه النقاش حول موقع الدين من الدستور، وقد كان الانقسام داخل المجلس التأسيسي حول هذه المسألة انعكاسا لانقسام مجتمعي بيَّن أن التونسيين منقسمون حول موقع الدين بغض النظر عن أحجام المجموعات المختلفة وتمثيليتها.

وقد مكنت الحرية التي تُعَدُّ الثمرة الأساسية للثورة التونسية أصحاب الآراء المتناقضة من التظاهر والتعبير عن آرائهم المتناقضة بين الخائفين من المس بما يسمونه نمط المجتمع والرافضين للتنصيص على الشريعة في الدستور أو أي من الإشارات الدينية من جهة، وبين المطالبين بأن ينص الدستور على الشريعة كمصدر للتشريع أو على الأقل إعطاء بعد إسلامي للدستور من جهة ثانية.

وقد عكس هذا الانقسام جليا صراعا قديما برز أيضا خلال مناقشة أول دستور للجمهورية التونسية سنة 1959 حين فُسِّرَ الصراع على أنه بين محافظين ومجددين منفتحين على الثقافة الغربية، وفُسِّرَ بعد الثورة على أساس أنه تواصل للصراع الإسلامي العلماني وهو التقسيم الذي برز مع اشتداد عود الحركة الإسلامية بمختلف تصنيفاتها.

وبما أن حركة النهضة ذات المرجعية الإسلامية كانت الكتلة الأكثر عددا بالمجلس التأسيسي فقد اتهمها المنادون بعلمانية الدولة بأنها تسعى إلى صياغة دستور إسلامي يتنافى مع المواثيق الدولية ويقود إلى الدولة الدينية. وقد عبر الكاتب الصحفي الهاشمي الطرودي عن هذه الرؤية ولخص أكثر المواقف راديكالية حول هذه المسألة [1].

فقد أكد الطرودي بناء على قراءته لإحدى النسخ التمهيدية للدستور على «أن مشروع دستور حركة النهضة الذي يعرف بدستور الحبيب خذر (النائب عن حركة النهضة بالمجلس الوطني التأسيسي والمقرر العام للدستور) يعبر عن تمزق بين مرجعيتين، المرجعية الأصيلة والمرجعية العرضية التي دعت إليها للضرورة وحمل وضع ميزان القوى فجاء، ولهذا السبب، دستورا متناقضا هجينا لا يمكن نعته بالديمقراطي الخالص ولا نعته بدستور الدولة الدينية، بُنِيَ على أرض رخوة فلم يستقم عوده»[2]. والاستنتاجات التي توصل إليها الطرودي في مقاله بنقده لما سماه دستور الحبيب خذر تتمثل بالأساس في أن حركة النهضة تستعمل المصطلحات الديمقراطية لخداع الديمقراطيين إلى حين التمكن لتقيم مشروعها الذي سيقود

---

1 - مقال بعنوان «رفض دستور الحبيب خضر» نشر بجريدة المغرب بتاريخ 1 نوفمبر 2013 وورد ضمن كتاب الهاشمي الطرودي، «الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟» من ص 263 إلى ص 279). والهاشمي الطرودي هو إعلامي وناشط سياسي تونسي كان من قيادات حركة آفاق اليسارية وسجن ضمن قياداتها سنة 1968.

2 - كل نواب حركة النهضة صوتوا لصالح الدستور الجديد باستثناء النائب نجيب مراد الذي احتفظ بصوته وقد غادر هذا النائب هياكل الحركة بمجرد انتهاء المدة النيابية للمجلس الوطني التأسيسي.

في النهاية إلى تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الدينية. وقد استنجد الطرودي في مقاله بالتاريخ الإسلامي ليقيم الحجة على النهضة ببعض التجارب الإسلامية السابقة، كما قارن خطاب حركة النهضة بعدد من الحركات الإسلامية الأخرى وتقاطعها معها في الشعارات الرامية إلى تجسيد المشروع الإسلامي على أرض الواقع.وجاءت استنتاجات الطرودي تعبيرا صريحا عما يختلج في صدور سياسيين ومثقفين يختلفون إيديولوجيا مع حركة النهضة وخاضوا معها صراعات في ثمانينات القرن الماضي وعادة ما يرفضون النظر في ما تعلنه الحركة من مراجعات ويصفونها بازدواجية الخطاب أو بالمناورة حتى تتمكن من هياكل الدولة لتغيَر نمط المجتمع بالقوة.

وتتحدى النهضة خصومها ممن يروجون تلك المواقف بأن يثبتوا بالبرهان ما يتهمونها به، وتعتبرهم ممن لم يتجاوزوا محاكمة النوايا ولم يستطيعوا تجاوز مكبلاتهم الإيديولوجية، وأنهم يحاسبونها على مواقف حركات إسلامية أخرى عبرت النهضة عن اختلافها معها منذ سنوات عديدة، وتدعو النهضة خصومها إلى النظر في المواقف النهائية وتستدل على ذلك بمصادقتها على الدستور بالإجماع تقريبا [3].

وبما أن قضية الخلاف حول موقع الدين في الدستور كانت قضية مجتمع بامتياز وقسمت النخبة التونسية فقد ارتأينا عرض نمطي تفكير النخبة في المسألة الدينية من خلال فكرة إنتاج ما يمكن أن نسميه حوارا متقاطعا يعرض وجهتي النظر المتناقضتين الأولى كما عبر عنها الهاشمي الطرودي ممثلا عن تيار كامل، والثانية تضمنتها أجوبة الحبيب خذر [4] في حوار خاص أجريناه معه باعتباره نائبا عن

3 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص 269.

4 - الحبيب خذر: سياسي ومحام وجامعي تونسي وقيادي في حركة النهضة، نائب بالمجلس الوطني التأسيسي (2011 - 2014) والمقرر العام للدستور، ولد بحامة قابس بالجنوب التونسي سنة 1971

حركة النهضة، ومقررا عاما للدستور آنذاك، وأكثر شخص طاله النقد.

دين الدولة أم دولة دينية؟

• **الهاشمي الطرودي**[5]: يبدو هذا الإصرار على إقحام المرجعية الدينية في الدستور، الفصل 136، (فصل 141 من المشروع النهائي)، المتعلق بتعديل الدستور، فقد جاء فيه «لا يمكن لأي دستور أن ينال من الإسلام باعتباره دين الدولة» وهذا ضرب من المغالطة والدس فرغم الإجماع الحاصل حول الفصل الأول من الدستور سعى السيد خذر وأعوانه، من مدخل آخر إلى الالتفاف عن ذلك الفصل أو بالأحرى خرقه وترجيح قراءتهم له.[6]

هذا التمزق بين المرجعيتين الذي نجد أرضيته في التوطئة وبنود الدستور هو مصدر الاشتباه، فمدنية الدولة لا تعني بالنسبة للنهضويين الفصل بين الدين والدولة وإنما تعني فقط أن الولاية للأمة والدولة المدنية برأيهم هي باختزال نقيض الدولة الثيوقراطية، فالحاكم ليس ظل الله في الأرض ويستمد سلطته من الله، وإنما يستمدها من الأمة عن طريق المبايعة كما كان في الماضي أو طريق الانتخابات كما هو الشأن اليوم[7]. إن مشروع دستور النهضة يهدف من وراء هذا النظام إلى أن يضع عبر القوانين أساسيات المشروع الأصلي للحركة وهو بناء الدولة الإسلامية.

---

5 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص269.

6 -الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص269.

7 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص274.

• **الحبيب خذر**: هذا من النقاشات القديمة، لأن هذا الفصل كان موجودا بنفس الصيغة في الدستور الأول للبلاد (1959)، وفي الفترة الأولى من المجلس الوطني التأسيسي، اقتُرح مجتمعيا ضرورة إضافة بعض التنصيصات الأخرى ولكن البلاد اندفعت في اتجاه من الانقسام الحاد، وأتذكر شخصيا أنني كنت في يوم من الأيام في شارع الثورة وتحديدا في المنطقة الوسطى فيه وكانت على يميني مسيرة تطالب بالتنصيص على الشريعة في الدستور، وكانت على يساري مسيرة أخرى تطالب بعدم التنصيص أصلا على الفصل الأول من الدستور. هذا الانقسام الواسع جعل حركة النهضة كفاعل أساسي في المجلس الوطني التأسيسي عبر أعلى هيكل فيها وهو مجلس الشورى تكتفي بالتنصيص على الفصل الأول كما هو في دستور 1959، وهو ما أخرج البلاد من أتون انقسام كان يمكن أن يؤدي إلى نتائج لا تحمد عقباها.

في علاقة بمسألة تأويل ضمير الهاء، أعتقد في الحقيقة أن البعض يكابر ويريد أن يجعل من الهاء معنى مختلفًا في كل سطر. الفصل الأول من الدستور ينص على أن تونس «دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها»، لننطلق أولا من اعتبار أن الهاء في المواضع الثلاثة (دينها-لغتها-نظامها) هي نفسها، لا يمكن لا لغة ولا منطقا أن تكون الهاء (الضمير المتصل) في كل مرة بمعنى، مرة على الدولة ومرة على غير الدولة. هل يمكن القول بأن النظام الجمهوري هو نظام الشعب؟ هو نظام الدولة لا شك في ذلك ولا يمكن الحديث عن نظام جمهوري إلا كنظام للدولة، هذه الهاء تحسم أن الإسلام دين الدولة وأن العربية لغة الدولة ولكن البعض مع ذلك لا يريد أن يرى هذه الحقيقة، هذا شأنه. فعندما نقول

الإسلام دين الدولة لا يعني ذلك أننا بصدد دولة دينية ولكن للدولة دين يجعل مؤسسات الدولة مطالبة بأن تحترم ذلك الدين، ولهذا نجد في الدستور نفسه صيغة اليمين مثلا، اليمين دينية: كل يمين يؤديها النائب بالمجلس ورئيس الجمهورية، كل الأيمان المنصوص عليها في الدستور (أقسم بالله العظيم) هذه يمين دينية. رئيس الجمهورية لا يمكن أن يترشح لرئاسة الجمهورية إلا إذا ما كان دينه الإسلام. لأن ذلك الموقع المهم في الدولة سيتولاه شخص واحد، ولأن دين الدولة هو الإسلام فلا يمكن بالتالي إلا أن يتولاه رئيس مسلم. في حين -وبالنسبة للمجلس- والأمر يتعلق بعدد كبير من النواب فلا يشترط أن يكون دين كل عضو نائب هو الإسلام. هذا الموضوع أراه في الحقيقة إصرارا على إثارة نقاط خلافية مفتعلة.

تطبيق الشريعة عند التمكين

• **الهاشمي الطرودي**[8]: إن المفردات المستخدمة في تحديد العلاقة بين الإسلام والديمقراطيين توضح طبيعة هذه العلاقة فالمصالحة تحيل على مفردات الغيرية والتمييز واختلاف الهوية، تحيل أيضا على مفهوم العداوة والتناقض العدائي. التناقض بين مرجعيتين إحداهما مؤسسة على نظرية الحاكمية لله والتي تعني تطبيق الشريعة ورفض كل التشريعات التي تتعارض مع تعاليمها، والأخرى تفصل بين المقدس والدنيوي وتُوكِل تسيير الشأن الدنيوي للإنسان، وهذا ببساطة معنى سيادة الشعب ومصطلح القوانين الوضعية يندرج في هذا المعنى، القوانين التي يضعها الشعب لإدارة شؤون الدولة والمجتمع، وهي تقابل أحكام الشريعة المستمدة من الكتب المقدسة وتراث الفقهاء[9].

8 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص264.

9 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس

لكن النهضويين قالوا للجميع: نحن أكثر شطارة منكم. دستورنا جامع يجد فيه الديمقراطيون ضالتهم، فنحن أيضا مع الدولة المدنية دولة القانون والمؤسسات ومن أنصار الحرية ومبادئ حقوق الإنسان كما يجد فيها السلفيون ضالتهم، فنحن أيضا أهل ورع وتقوى من أحباب الله وأنصار تطبيق شريعته وبناء مملكته في الأرض. لقد أثثنا الدستور بمداخل ستتيح لنا ذلك عندما يتحقق التمكين وتحين الساعة، اصبروا وصابروا، «اصبروا يا آل ياسر فموعدكم الجنة».

• **الحبيب خذر**: هذا الموضوع كان محل تجاذب شديد جدا خارج المجلس الوطني التأسيسي وشكل مجال انقسام مجتمعي حاد. وأصبح هناك تياران متطرفان أحدهما لا يقبل مطلقا أن يسمع كلمة إسلام في نص قانوني وضعي، والتيار الآخر لا يرى أية مقبولية لنص قانوني لا يتضمن صراحة التنصيص على الشريعة. وكان الفهم السائد لدى هذا التيار لا يرى من الإسلام إلا أحكام الحدود وما شابهها، في حين كان الرأي الذي تبنته النهضة يعتمد الفهم المقاصدي الذي يعطي أهمية للكليات التي قامت من أجلها الشريعة، وهو مفهوم طوره الشيخ الطاهر بن عاشور وكان للدكتور عبد المجيد النجار عضو الكتلة آنذاك مساهمة في تعميقه. فكانت الحرية وحقوق الإنسان والعدالة هي الإسلام في هذه الحالة.

بهذا الفهم كان إسهام كتلة حركة النهضة في صياغة أول دستور بعد الثورة، فكان الحرص شديدا على تضمين أكثر ما يمكن من الحقوق والحريات، والتنصيص على أسس العدالة الاجتماعية، وسد كافة منافذ عودة الاستبداد بتأبيد الحرية والديمقراطية. وتسنى بذلك نزع فتيل التوتر من الشارع عبر الاكتفاء بالتنصيص

2016، ص265.

على الفصل الأول من الدستور وعدم دسترة المجلس الإسلامي الأعلى. هذا مع ضرورة مراعاة أنه ليس من المفروض في كتلة النهضة أو في غيرها من الكتل أن تكون الآراء متطابقة، ولكن المهم أنه كلما كنا بصدد محطة فارقة إلا وتوحد الموقف. وحتى النائب الصادق شورو الذي استشهد بتدخله الكثيرون للتدليل على سعي النهضة لإدراج الشريعة في الدستور صوّت لصالح الدستور وهو ما يسقط كل تلك الادعاءات.

وموقفنا هذا يعبر عن اجتهادات في الفهم في السياقات التي طرحت فيها القضايا المذكورة والخط العام في المحطات الكبرى أن تقترب آراء الجميع من بعضها البعض. والقاعدة التي قادتنا هي فهم النص الديني ومقاصده بما يتطابق مع روح العصر.

حقوق الإنسان ومجلة الأحوال الشخصية

• **الهاشمي الطرودي:** [10] هذا المشروع هو فعلا على مقاس النهضة ويشتغل لخدمة أهدافها فقد حرص صُنّاعه على تحقيق أهداف رئيسية تترجم واقع الحركة ووضع موازين القوى التي تحكمها... أولها إقحام المرجعية الدينية كأساس من أسس هذا الدستور... ورد في التوطئة «..وتأسيسا على ثوابت الإسلام..» في هذا يبدو، وبكل وضوح الاستناد على المرجعية الدينية في رسم هذا الدستور[11].

ومن هذه الزاوية نتفهم إصرار النهضويين على رفض إدراج الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات ذات الصلة في ديباجة الدستور، يرفضون الالتزام بها، لأنها تنص على

10 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016،(ص267.

11 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص268.

عديد الحريات والحقوق التي لا تنسجم برأيهم مع الخصوصيات الثقافية.[12]

يبدو ذلك في رفض تضمين مجلة الأحوال الشخصية كمكسب من مكاسب المرأة، وفي هذا أكثر من دلالة إذ يوحي بنوايا مبيتة لهذه المجلة ولا عجب في ذلك، فبعض حواشي النهضة من أحزاب وجمعيات باتت لا تتردد في المطالبة بمراجعة هذه المجلة لإباحة تعدّد الزوجات وإعادة مراجعة تراتيب الطلاق، كما يتحاشى دستور خذر التنصيص على المساواة بين الجنسين والقضاء على كل أشكال التمييز بينهما.

• **الحبيب خذر:** هذه مسألة بعدها الأساسي تقني والظاهر أنها استُغِلَّت لغير ذلك، ففي هرم القواعد القانونية في بلادنا هناك ترتيب لهذه القواعد، في منظومتنا القانونية الوطنية كما هو الشأن في العالم وفي العدد الأكبر من المنظومات القانونية، النص الأعلى في هرم القواعد الدستورية هو الدستور ومن بعده المواثيق الدولية ثم القوانين الوطنية بأصنافها ثم النصوص الترتيبية، هذا الهرم معروف وقديم. وإن كانت أوروبا تعيش وضعية مختلفة، ففي الاتحاد الأوروبي نظرا لأن الدول لها دساتيرها فقد تغيّرت القواعد منذ اتفاقية الاتحاد الأوروبي التي جعلت من هذه الدول كيانا موحدا. وفي هذا المثال اتفاقية الاتحاد أعلى من دساتير الدول، وهذه حالة اتحاد. فيما عدا ذلك النسبة الغالبة جدا من الدول التي تحترم نفسها تجعل من دستورها النص الأول، وطالما أنه النص الأول فلا يحتاج لأن يُنصّص على نصوص أدنى منه، وهذا الأمر يسري على المواثيق الدولية مثلما يسري على غيره من القوانين مثل مجلة الأحوال الشخصية المصنفة في هذا الهرم كنص

12 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص273.

قانوني أدنى من الدستور. فبالتالي لا حاجة للتنصيص عليها. فقد تم التأكيد في الدستور على حماية مكتسبات المرأة بما فيها الأحكام الواردة في مجلة الأحوال الشخصية وبالتالي على تدعيمها وتحسينها، لأننا رأينا مباشرة بعد إقرار الدستور واليوم مطروح في المجلس طلبات لتعديل مجلة الأحوال الشخصية. فلو قلنا إن مجلة الأحوال الشخصية كما هي لا تعدل فمعنى ذلك أن المشاريع المطروحة المتعلقة بمناهضة العنف ضد المرأة والمتعلقة ببعض الأحكام خاصة الاعتداءات التي تتعرض إليها النساء ومسألة الزواج الذي فيه شيء من الاضطرار بعد جريمة اعتداء جنسي، كل هذه الأحكام لو اعتبرنا أن مجلة الأحوال الشخصية هي الأفق الأقصى الذي لا يمكن تجاوزه، هل يمكن اليوم أن نحسنها؟ فالفكرة الأساس هي احترام مكتسبات المرأة والالتزام بها، والالتزام بتحسينها يمكن أن يمرّ عبر تحسين مجلة الأحوال الشخصية وتحسين غيرها من النصوص.

المفاهيم الدستورية والأحكام السلطانية

• **الهاشمي الطرودي**[13]: لقد علق الأستاذ صادق بلعيد على هذا الهاجس الذي يسكن المشروع قائلا «إن النظر في «المشروع» يعطي انطباعا أن همه الأول هو «تحصين» المرجعية التأسيسية للدستور في وجه التأثيرات الخارجية وتهديداتها، فالمشروع يبدو وكأنه متخوف وغير مرتاح لما قد يأتي به القانون الدولي وبصفة أعم النظام الدولي».

• **الحبيب خذر**: أعطي مثالا كنت قد ذكرته بشكل متكرر يتعلق بالدكتور الصادق بلعيد الذي كان قد ترشح في انتخابات المجلس

13 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص268.

الوطني التأسيسي على رأس قائمة في دائرة بن عروس ولم يتم انتخابه، المنطق الديمقراطي العادي يقتضي أن من لم ينتخبه الشعب ليشارك في صياغة النص الدستوري لا أسمح له أنا كنائب مُنتخبٍ بأن يتم تشريكه في ذلك بصيغة أخرى. ومع هذا فتحت له جلسات مع كل اللجان التأسيسية وتم الاستماع إليه، لأننا كنا نكتب بمنطق الانفتاح على الموجودين خارج المجلس. لنا من الشرعية -تتذكرون انتخابات 2011 وخلوها من أي شبهات يمكن أن تطالها- ما يسمح بأن نوصد أبواب المجلس ونخرج على الناس بعد ستة أشهر أو سنة بدستور. تحملنا ما نالنا من تشكيك وغيره، ولكننا في مقابل ذلك حققنا انفتاحا على كل الموجودين خارج المجلس، سمحنا لهم بأن يقدموا آراءهم ليُستفادَ منها إيقانا منا بأننا لا نكتب دستورا لتلك اللحظة وإنما نكتبه للمستقبل، المستقبل الذي يمكن أن تكون النهضة فيه في واقع أكثر تقدما، ويمكن أن يكون فيه غيرها. فالدستور لم يكتب لحركة النهضة، ولم يكتب للتوازنات القائمة وإنما كتب بعين تنظر إلى المستقبل، وتطمح لأن توفر لهذه البلاد أداة نصية دستورية تليق بها وتسمح بأن تفتح لها أبواب الرقي مستقبلا.

وبناء على ذلك المثال فإني أرى الإشكال يتمثل في أن البعض عندما يتعامل مع هذه الوضعيات، يتعامل معها بأحكام مسبقة، فمن السهل أن نلقي التهم جزافا، أتساءل: هل كان العميد الفاضل موسى معنيا بتثبيت الأحكام السلطانية؟ هل كان النائب إياد الدهماني معنيا بذلك؟ هو والدكتور مصطفى بن جعفر والنائب فيصل الجدلاوي والدكتور جمال الطويل (حزب التكتل) والحال أن هؤلاء كانوا أعضاء في الهيئة المشتركة للتنسيق والصياغة، إما رؤساء لجان أو مقررين أو رئيس مجلس. الهيئة المشتركة للتنسيق والصياغة

لم تقرّ - وهذا مثبت في التقرير العام حول مشروع الدستور- أي مضمون من المضامين اعترض عليه أكثر من نائبين علما أن اللجنة تتكون من ستة عشر عضوًا، ما يعني أن أية كلمة اعترض عليها ثلاثة أعضاء من ستة عشر لم تمر. إذا كان ثمة توافق أكثر من هذا فلنتعرف عليه! أنا لا أعتقد أنه يوجد نص في تاريخ هذه البلاد سواء دستورها الأول (1959) أو قوانينها أو غيرها حظي بمثل هذا التوافق خاصة وأن الأمر يتعلق بمضامين حساسة. ومع هذا فقد أفلحنا في أن نقدم في كل مرة الصيغ والأفكار التي تستجيب لمختلف التطلعات. هؤلاء من مشارب فكرية وسياسية مختلفة ومع ذلك أفلحنا في أن نوجد المساحة المشتركة. قيل إن هنالك مشكلا في التمزق بين مرجعيتين في هذا النص الدستوري، نحن نرى العكس، نرى أن الأمر يتعلق في الحقيقة بكون الدستور كان حريصا على أن يعكس حقيقة هذا الشعب، هذا الشعب الذي يرى نفسه متأصلا ومنفتحا، شعب معتز بدينه وبهوياته، متمسك بحقوقه وحرياته، طامح إلى الريادة. فالأمر لا يتعلق بتمزق بين مرجعيتين، وحتى لا يحصل ذلك، وحتى لا يذهب البعض إلى تفجير النص الدستوري وتفكيكه، تمّت إضافة فصل وهو حاليا الفصل 146 من الدستور الذي يؤكد وجوب أن تكون القراءة منسجمة حتى لا تصبح المعاني الدستورية متضاربة فيما بينها.

وانطلاقا من هذا التوافق المنقطع النظير يمكنني أن أجزم أن الصيغة النهائية للدستور كانت الأقرب إلى مشروع غرة جوان المذكور في حين أن هناك من يتكتم عمدا عن مشروع دستور مواز وزعته مجموعة من النواب عند بداية النقاش العام في غرة جويلية وأريد له أن يكون بديلا عن الدستور الحالي، لكن لم ينجح أصحابه

في الدفاع عنه لأن أغلبية النواب لم تقتنع به.

المجتمع المدني وتراجع النهضة

• **الهاشمي الطرودي**: إن النقطة المضيئة في هذه العتمة برأينا هي رفض القوى الديمقراطية لدستور الحبيب خذر وإقدامها على معركة صعبة مكلفة توّجت بدفع الأحداث في اتجاه إنجاز دستور أفقي أو أقرب ما يكون إلى «الدستور التوافقي»، تبدو إيجابية هذا الإنجاز في الانتصار على الرؤية الأحادية في هزم منطق الغلبة وضرب أساسيات نظام استبدادي جديد هيأ له هذا الدستور أسباب النشأة والإحاطة بموصول الرعاية [14].المهم أن القوات الديمقراطية نجحت في نهاية المطاف في أن يكون المشروع الأخير مختلفا ما أمكن وبما أتاحت به موازين القوى لمشروع خذر الذي قُدَّ على جسم النهضة وهذا كسب مهم[15].

• **الحبيب خذر**: أعتقد أن المرحوم الهاشمي الطرودي في قراءته هذه كان ربما متسرعا ومنحازا بعض الشيء، لم تكن قراءة موضوعية إنما كانت قراءة متحاملة، فعندما يتعلق الأمر بالحديث عن كتلة النهضة ككل فقد كانت مسكونة بقضايا الحقوق والحريات، بقضايا تأمين الانتقال الديمقراطي، ببناء الديمقراطية في هذه البلاد وبذلت كل الجهود وبفضل ما بذلته مع غيرها من الكتل وصلنا بفضل الله تعالى إلى تأمين البلاد في مرحلة حساسة وصعبة، وما تم الانتهاء إليه في الحصيلة النهائية من الدستور خير شاهد على ذلك.

ولكن ربما يحتاج الأمر إلى الوقوف عند بعض الملاحظات حول

14 -الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص263.

15 - الهاشمي الطرودي: الإسلام السياسي في تونس، أية خصوصية؟، ط 1، دار محمد علي الحامي، تونس 2016، ص275.

ما كتبه المرحوم الهاشمي الطرودي، فقد اعتمد بشكل مفاجئ صيغة محددة هي صيغة أفريل 2013 واختيار الصيغة غريب بعض الشيء على اعتبار أن صياغة النص الدستوري تمر بمراحل، ومن العادي أن يكون النص الدستوري في وضعية منطلق ثم يتحسن شيئا فشيئا ليصل إلى صيغته النهائية، لا أحد كان ينتظر (يتوقع) أن نصل من المرة الأولى إلى الصيغة الأمثل. فلماذا لم يعتمد صيغة 10 أوت 2012 كصيغة أولى إذا كان الأمر متعلقا بمن يريد أن يدسّ خيارات أو يغالط، كان يمكن أن يكون ذلك في الصيغة الأولى وما يثبَّت في الصيغة الأولى سيكون منطلقا للنقاش فيما بعد؟ لماذا لم يعتمد صيغة 14 ديسمبر 2012 التي كانت منطلقا لإجراء الحوار الوطني حول المضامين الدستورية في كل جهات البلاد؟ لماذا اختار بالذات صيغة أفريل 2013 ولم يعتمد صيغة 1 جوان 2013 التي كانت المرجع في عمل الجلسة العامة عند مناقشة الدستور؟

يختلف المرحوم الهاشمي الطرودي عن البعض ممن تنصلوا من مشروع 1 جوان 2013، فهو على خلافهم يعتبر أن هذا المشروع كان إيجابيا، لكن الاستغراب هو من هذه الصيغة التي اختار أن يعمل عليها، فهو يقول إن هناك علات عديدة في صيغة أفريل 2013. والصيغة الموالية التي اعتبرها أفضل هي التي صدرت في 1 جوان، وبين الصيغتين أقل من شهرين ولم تشهد البلاد في تلك المرحلة تحركات تذكر مقارنة بما شهدته في فترات قبل ذلك وما شهدته خاصة بعد ذلك. فهل يمكن القول مع هذا بأن صيغة أفريل التي اختار دون مبرر أن يسميها «صيغة الحبيب خذر» كانت من السوء بمكان ثم فُرض على كتلة النهضة وعلى النهضة أن تراجع هذه المضامين لتحسنها في 1 جوان؟ لا يوجد لمن واكب تلك المرحلة ولمن يتذكرها

أي حدث استثنائي يمكن الاستناد إليه للوصول إلى هذه النتيجة.

هذا تأكيد أن النص الدستوري يشهد تطورا وتحسنا مطردا منذ أول صيغة صدرت في 10 أوت 2012 حتى وصلنا إلى 1جوان 2013 ثم كان مزيد من التحسين في الجلسة العامة بإضافة بعض التعديلات وغيرها حتى وصلنا إلى الدستور في النسخة التي صودق عليها في 26 جانفي 2014. لم أر مبررا في اختيار صيغة بذاتها والتحامل عليها دون مدعاة خاصة وأن المقال كتب في مرحلة لاحقة (1نوفمبر 2013) أي بعد صدور نسخة 1 جوان. نفهم من ذلك أن المرحلة التي كُتِبَ فيه هذا المقال كانت متأثرة بالتجاذب الشديد الذي حصل في اعتصام باردو والتجاذب الذي حصل بين من يريد أن ينهي عمل المجلس الوطني التأسيسي وينهي الحلم الديمقراطي في البلاد، وبين من يريد أن يحفظ هذه الشمعة ويريد أن يوصل التجربة إلى مداها، فتلك السياقات أفضت إلى مثل هذا المقال المتحامل.

أما ما قيل عن مراجعات تحت الضغط فإن الأمر الخاص ببعض فصول الدستور لا يتعلق بمراجعات إنما بتحسينات، وهذه طبيعة العمل البشري، أي عمل بشري يكتبه الإنسان يكون بصيغة معينة ويتحسن شيئا فشيئا حتى يصل إلى صورته الأفضل والتي لا تدرك الكمال.الحديث عن علات عديدة في صيغة أفريل 2013 وعن ضغط المجتمع المدني وعن إكراهنا على تعديلها غير صحيح تاريخيا-هو على كل لم يوضح أي صيغة بالذات اعتمدها والحال أن ثمة صيغتين في شهر أفريل: الأولى يوم 6 أفريل والثانية يوم 22 أفريل- وعلى أية حال فإن تلك الفترة من أواسط أفريل 2012 إلى 31 ماي من نفس السنة، لم تشهد البلاد لا ضغطا يذكر ولا أحداثا جساما تُبرّر القول بأنها ضغطت علينا لتفرض علينا التحوير في وجهة نظرنا. هذا يؤكد

أن التعديلات التي أُدخلت كانت من منطلق القناعة لا من منطلق الإكراه. ما أدخلناه من تحسينات على النص الدستوري كان قناعة، بإيجابية تلك التحسينات وبكونها تخدم الحريات وتخدم الديمقراطية وتخدم الانتقال الديمقراطي في البلاد نموذجا ربما للانتقال الديمقراطي في غيرها وليس من باب الاضطرار. المرحوم الهاشمي الطرودي تحدث عن منطق الغلبة وأننا كنا نعتمد هذا المنطق وأننا تراجعنا مكرهين، هذا غير صحيح فالمنطق الذي اعتمدناه هو منطق التوافق والانفتاح منذ البداية

الباب الرّابع

تكفيريون خارج التاريخ

غزوة السلفية التكفيرية [1]

أصبحت الظاهرة السلفية التكفيرية في تونس محط أنظار الجميع، السلطة والمجتمع والأطراف الدولية، وسط تساؤلات حقيقية عن حجمها وخطورتها وحقيقة تهديدها للتجربة الديمقراطية الفتيّة في تونس. فالسلطة المتّهمة بالتقصير والتراخي في مواجهة تلك الظاهرة تبدو بصدد البحث عن الحل الأمثل في التعامل معها وسط حديث عن حتمية المواجهة الشاملة لها بعدما برز من مواجهات جزئية في عدد من المدن.

أبْرزَ أداء السلطة تجاه السلفية التكفيرية أنها تتحاشى الحل الأمني الذي كان الأسلوب الوحيد الذي اعتمده النظام المخلوع في التعامل مع السلفيين بمختلف تصنيفاتهم، بل وصل إلى حد سن قانون خاص لمواجهتهم المعروف بقانون مكافحة الإرهاب وتبييض الأموال لسنة 2003 الذي أُقرّ وسط حملة دولية على الإرهاب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ولقي القانون حينها معارضة شديدة من جميع المنظّمات الحقوقيّة التونسيّة والدوليّة لاعتبار أنه تجاوز الاجراءات القانونية المعمول بها في تونس على علاتها، فضلا عن كونه تضمن بنودا اعتبرتها تلك المنظمات انتهاكا صارخا لأبسط حقوق الانسان. وقد تبين من خلال النقد الموجّه للقانون الجديد أن نظام بن علي

1 - نشرت مقالات هذا الباب بجريدة أخر خبر التونسية عند بداية صدورها سنة 2012 ضمن سلسلة تحت عنوان «السلفية الراديكالية في تونس» وكان عنوان المقال الأصلي «ورطة السلطة والمجتمع والأطراف الدولية».

المخلوع غابت عنه أدوات مقاومة الظاهرة من جذورها، بل كان همّه الوحيد التموقع ضمن الحملة الدولية لمكافحة الارهاب حتى تصمت القوى الدولية الفاعلة عن انتهاكاته المستمرة لحقوق الإنسان التي مست السياسيين والحقوقيين.

الوضع الآن بات مغايرا فالثورة جاءت بالحرية واصبح للسلفيين التكفيريين حضور أكبر وهامش تحرك واسع لم يكن متوفرا من قبل، ووُضِعَت السلطة التي وصلت بالانتخابات الديمقراطية أمام حتمية إيجاد حل سريع للمعادلة الصعبة والمتمثلة في مواجهة من يتجاوز القانون من السلفيين دون أن تنتهك حقوق الإنسان، مع تنظيمات أبرزت شراسة في مواجهة السلطة ومنها من لا يخفي تدرب عناصره على السلاح والأساليب القتالية في دول شهدت مواجهات مسلحة من أفغانستان إلى البوسنة والشيشان.

معادلة صعبة لكن السلطة مطالبة بخطوات عملية لطمأنة المجتمع ،

من السلطة إلى المجتمع

بدت الظاهرة السلفية التكفيرية غريبة على المجتمع التونسي وباتت فئات عديدة من التونسيين تجاهر بخوفها منها ومن تأثيراتها السلبية على المسار الديمقراطي وعلى المجتمع برمته، ويزداد ذلك التخوف مع تصاعد الحديث عن تدخل عناصر سلفية في الحريات الشخصية للذين يخالفونهم التوجه وسعيهم إلى تطبيق ما يرونه صالحا بأيديهم دون أي احترام لمؤسسات الدولة التي تسهر على تطبيق القانون.

والمجتمع من حقه أن يخاف إذا تعددت ممارسات غريبة عنه تهدد كيانه، لكن ذلك لا يجب أن يوصله إلى حالة الفوبيا التي قد

تعيقه عن التفكير في الحلول العميقة لمواجهة هذه الظاهرة. فإذا كانت السلطة مطالبة بمواجهة المارقين عن القانون ممن ينتسبون لهذا التيار. فإن المجتمع بنخبه مطالب بالبحث عن الحلول الشاملة لمواجهتها، فإذا كان الجميع يردد أنّ المواجهة ليست أمنية محضة فإن المجتمع عليه أن يبحث عن الحلول الاستراتيجية والتي تكون أكثر جدوى وتأثيرا على المدى البعيد، لأن غاية المجتمع هي مواجهة كل اشكال التطرف مع العمل المستمر من أجل قطع الطريق أمام شبابه لكي لا ينتمي الى مثل تلك التيارات الخطيرة، أي أن تكون حلول المجتمع استباقية مقارنة بحلول السلطة، والديمقراطية عنصر مساعد وضروري في هذه الاستراتيجية المجتمعية المنشودة، فإذا كان قادة التيار السلفي التكفيري وأنصاره تربوا خارج الإطار الديمقراطي، وأطرتهم حركات أجنبية في معظمها تبنت أكثر القراءات راديكالية في التاريخ الإسلامي فإن دور المجتمع في التعامل معهم هو ألّا يكتفي بالخوف أوبالسخرية منهم وإنما دوره هو التفكير العميق في كيفية تحويلهم الى مواطنين عاديين واستباق التكفيريين في تأطيرهم بإدماجهم في الحياة العامة ببرامج تشمل السياسة والتنمية والثقافة وغيرها وهو الأهم بالنسبة إلى مجتمع بصدد البحث عن معاييره الديمقراطية.

وما دمنا بصدد تناول دور المجتمع نرى من المهم الإشارة الى النتائج العكسية التي قد يفرزها تعاطي المجتمع مع الظاهرة ان لم تتوصل النخبة الى الإستراتيجية المنشودة، وقد لاحظنا محاولات لتوظيف هذه الظاهرة الخطيرة لتحقيق مغانم سياسية آنية عادة ما تكون على حساب مستقبل المجتمع وأجياله المختلفة. فالتضخيم من دور التكفيريين وافتعال قصص إعلامية حولهم قصد الترفيع في

نسبة المبيعات او نسبة المشاهدة هو عمل يُرهِبُ المجتمع وعادة ما يفرز نتائج عكسية لما أراد أصحابه تحقيقه، لأن أية ظاهرة لا تُعالَج بالتهويل والتخويف والتزييف وإنما تعالج بفهمها وتعقلها.

التضخيم الغربي

بَدَا جليا التضخيم الإعلامي الغربي للظاهرة السلفية في تونس من خلال تفاعله السريع مع ما راج عن وجود إمارات سلفية حتى أصبحت بعض المدن المهمشة في تونس، والتي لم تلتفت اليها الصحافة الغربية من قبل لفقرها وتهميشها وارتفاع نسبة البطالة فيها، أصبحت تحتل الصفحات الأولى لكبرى الصحف الغربية. وقد صوّر هذا التضخيم تونس على أنها بلد يجتاحه العنف السلفي مما أعطى صورة مغايرة تماما عن بلد يعيش فيه مواطنوه حياة عادية وحتى إن جدت مواجهات من هذا القبيل فهي محدودة في الزمان والمكان.

وواضح أن هذا التضخيم الإعلامي الغربي يحتوي على قدر كبير من التضليل للتأثير على دوائر القرار الغربية في محاولة تختلط فيها الأبعاد السياسية بالحضارية في النظرة إلى الإسلام عامة والذي يتجلى من خلال المحاولات المستمرة لإسقاط ممارسات عدد من السلفيين على كافة الحركات الإسلامية، في حين منها من يتبرأ علنا من العنف ومنها من صار ضحية للعنف بدوره. وليس من دورنا أن نحدد سوء النية من حسنها عند الذين ضخموا تلك الظاهرة، لكن من دورنا أن نعمل على بلورة سياسة إعلامية تصور الوضع التونسي كما هو وتعطي للظاهرة السلفية حجمها الحقيقي في تونس مع التمييز بين عناصرها من الجهادية التكفيرية إلى العلميّة حتى لا نضع أصحاب ذلك التيار في سلة واحدة وندرك اختلافاتها وتناقضاتها الداخلية، ونكون قادرين على تفكيك هذه الظاهرة من الداخل وعلى رسم

السبيل الأنجع للتعامل معها في بلد لا يزال يبحث عن ذاته بعد تحرره من الديكتاتورية.

العلماء التونسيون ومقاومة ظاهرة التكفير [1]

إن دراسة الفكر الإسلامي التونسي تبرز أن محاولات تجديد الفكر الديني والتفاعل مع الأفكار والمبادئ الإصلاحية بدأت مبكرا في تونس. فقد كان مسعى شيوخ الإسلام المستنيرين يقوم على تأصيل تلك المبادئ الإصلاحية ضمن الإطار العقائدي الإسلامي الذي كان يشكو حينها من انتشار التأويلات الخاطئة للدين، فكان مسعاهم يعتمد مسارين اثنين، الأول يعتمد تصحيح العقائد من خلال تبنّي قراءات بعينها للقرآن والسُّنّة، أما الثاني فيقوم على محاولة استيعاب القضايا الجديدة التي فرضها الاحتكاك بالغرب. فبدأت منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مناقشة القضايا الحداثية التي طرحت على الفكر الإسلامي مثل وضعية المرأة، وحرية المعتقد، وطبيعة النظام السياسي.

وكان جليا أن شيوخ الإسلام نجحوا من خلال تلك القضايا الحساسة في إدخال مفاهيم جديدة أصبحت منتشرة في الساحة الإسلامية التونسية، كالحديث عن العقل ودوره في فهم النصوص الإسلامية وتأويلها بعيدا عن التقليد الأعمى، وكذلك بداية حديثهم عن مقاصد الإسلام. وجميع تلك القضايا تصب في مفهوم أشمل هو الاجتهاد حتى يقبل به المسلمون بعد أن اكتفوا

1 - نشر هذا المقال بجريدة آخر خبر التونسية، سنة 2012 ضمن سلسلة من المقالات تحت عنوان رئيسي: «السلفية الراديكالية في تونس».

بالتقليد والترديد، في واقع اتسم بتفشي الأمية ومحدودية المستويات الاجتماعية.

نجحت تلك الأفكار الجديدة في إحداث التغيير المرتقب في مستوى العقليات السائدة وفي برامج التعليم وإن كانت بصفة تدريجية لم تخل من ممانعة ومعارضة، ونجاحها يثبت أن الأفكار الإصلاحية الجريئة تسود في النهاية حتى ولو صدمت الناس في البداية ورأوا فيها عن خطإ أو قلة معرفة مسّا من رؤيتهم للدين.

وواضح أن السلفيين التكفيريين التونسيين لم يطلعوا على الجدل الديني الذي ساد في تونس وإنما اكتفوا بترديد أفكار عدد من الشيوخ العرب والمسلمين الذين يُصنّفون ضمن رواد السلفية التكفيرية ممن حاولوا الرجوع إلى ما يعتبرونه أصل الإسلام مع نفي جهود غيرهم من علماء الإسلام في التجديد. فلو اطلع السلفيون التونسيون التكفيريون على الفكر الإسلامي التونسي لوجدوا في كتاب المؤرخ التونسي أحمد بن أبي الضياف «إتحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان» ردّ علماء تونس، الذي حرره الشيخ عمر المحجوب، على رسالة محمد بن عبد الوهاب التي أرسلها إلى الأقطار الإسلامية في المغرب والمشرق لحثهم على إتباع مذهبه ناعتا من يخالفه الرأي بالكفر والشِّرْك مُدشِّنا بذلك نزعة تكفيرية جديدة عانى منها العالم الإسلامي طويلا.

وقد بنى محمد بن عبد الوهاب رسالته على مبدأين أساسيين هما عماد الفكر السلفي الراديكالي متمثلين في مفهوميْ الفرقة الناجية والتكفير، فقد أورد ابن عبد الوهاب في رسالته «أن الرسول ﷺ قد أخبر في الحديث أن أمته ستفترق ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: من كان على مثل ما أنا عليه

وأصحابي». ومن الطبيعي وفقا لمنطق تفكير ابن عبدالوهاب أن يعتبر نفسه يمثل الفرقة الناجية وانه يمثل الحق باعتبار قوله «أنه لاتزال طائفة من أمة محمد ﷺ على الحق منصورة، لايضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك.»

وارتكازه على تلك المقدمات جعله يُورد في رسالته أن من خالفه الرأي يستوجب قتاله. جاء ذلك بعد شرح أفكاره حول الشرك بالله في ما يتعلق ببناء القبور وزيارة الأولياء الصالحين وإقامة الأضرحة لهم. «وهو الذي ندعو الناس إليه ونقاتلهم عليه، بعدما نُقيم عليهم الحجة من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع السلف الصالح من الأئمة، ممتثلين لقوله تعالى: **﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لله فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾**[2].

فمن لم يُجِبْ الدعوة بالحجة والبيان دعوناه بالسيف والسنان، كما قال تعالى: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الحدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾**[3].

بنى علماء تونس ردهم على محمد بن عبد الوهاب على رفضهم للفهم الأحادي للدين وللتكفير، وارتكزوا في ذلك على القرآن والسنة ليبرزوا بالحجة والبرهان أن ما اعتبره شركا بالله وكفرا بواحا، هو عادات وتقاليد مُورستْ في التاريخ الإسلامي من قبل الصحابة ذاتهم دون أن يعتبروها مخالفة للدين.

بعد النقاش بينوا بالقرآن كذلك أن تكفير المسلم لايجوز. فقد أجابه الشيخ عمر المحجوب (1724 – 1807) بقوله «أما ما أقدمت

2 - سورة الأنفال، 8، الآية 39.

3 - سورة الحديد، 57، الآية 25.

عليه من قتال أهل الإسلام، وإخافة أهل البلد الحرام، والتسلط على المعتصمين بكلمتي الشهادة، وأدمتم إضراما لحرب بين المسلمين وإيقادها، فقد اشتريتم في ذلك حُطام الدنيا بالآخرة، ووقعتم بذلك في الكبائر المتكاثرة، وفرقتم كلمة المسلمين، وخلعتم من أعناقكم ربقة الطاعة والدين، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾[4]، وقال عليه الصلاة والسلام: «أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ومحمد رسول الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله». وحيث كنتَ لكتاب الله معتمدًا، ولعماد سنته مستندًا، فكيف بعد هذا -ويحك- تستحلّ دماء أقوام بهذه الكلمة ناطقون، وبرسالة النبي ﷺ مصدقون، ولدعائم الإسلام يُقيمون، ولحوزة الإسلام يحمون.»

ثمة منطق مشترك في الفكر عامة وهو ألا ينطلق الإنسان من الصفر في بناء معارفه وان يستفيد ممن سبقوه. وإذا كان الفكر التونسي اتّسم منذ قرنين بهذ المنطق وبهذا الرفض المطلق للتكفير فلماذا تبحث فئة من شبابنا التونسي عن مدارس أخرى في الفكر الإسلامي لن تزيده إلاّ تطرفا وابتعادا عن الواقع، في وقت تبحث فيه البلاد عن التوافق، وعن بناء الفكر الديني بما يتماشى مع مبادئ الحرية والديمقراطية التيْن أنجبتهما الثورة التونسية، ولا يتناقض ذلك البتة مع الإسلام كما يبرز عدد هام من علماء الأمة المستنيرون قديما وحديثا.

4 - سورة النساء، 4، الآية 94.

تنظيم القاعدة زمن الثورة التونسية [1]

شكَّل التذبذب الأمني الذي عاشته تونس في الأشهر الأولى للثورة فرصة سانحة أمام تنظيم القاعدة لمحاولة التغلغل في تونس عبر تجنيد الأنصار وتخزين الأسلحة لاستعمالها عند الحاجة. وقد ساعده على ذلك عاملان أساسيان، الأول خارجي ويتعلق بانتشار الأسلحة في ليبيا ووجود عناصر منتسبة إلى القاعدة ساهمت في مقاومة القذافي وأبقت أجندة أخرى بعد سقوطه غير إقامة الدولة الديمقراطية المنشودة.أمّا العامل الثاني فهو تونسي يتمثل في وجود عناصر شبابية تنتمي فكرا إلى إيديولوجية تنظيم القاعدة والمتمثلة في تَبَنّي العمل المسلح كوسيلة لتحقيق ما يرونه صالحا.

الثورة لم تكتمل عند القاعدة

منذ الأيام الأولى للثورة التونسية أصدر تنظيم القاعدة ببلاد المغرب الإسلامي بيانا تحت عنوان «إلى أهلنا في تونس، هرب الطاغية، ومنظومة الكفر والطغيان باقية»، وقد اعتبرت القاعدة في بيانها أن التونسيين لم يكسبوا المعركة: «لا ينبغي لإخواننا في تونس أن يظنوا أنهم كسبوا المعركة مع الكفر والطغيان فالمعركة طويلة... والذي كسبوه إنما هو جولة أولى وستليها جولات». وكسب الجولات عند أصحاب البيان يتحقق عندما ينشر التونسيون تصور القاعدة

1 - نشر هذا المقالة بجريدة آخر خبر التونسية، سنة 2012 ضمن السلسلة المذكورة سابق.

للإسلام: «عليكم باغتنام الفرصة التاريخية لنشر منهج التوحيد والجهاد بين الناس، وأَعِدّوا واستعدوا، فالأيام حبلى، والحرب الصليبية على الإسلام والمسلمين مازالت على أشدّها، وإخوانكم المجاهدون مستبشرون خيرا بتونس وأهلها، وإننا لنأمل إن شاء الله أن يكون لكم دور مهم قادر على نصرة الإسلام وأهله ودعم الجهاد والمشاركة في مقارعة أهل الشرك والإلحاد».

محاولة التغلغل

انتقلت القاعدة من الدعوة النظرية في أوّل الثورة إلى محاولة التغلغل في تونس كمرحلة ثانية، ولم تخف التقارير الأمنية ذلك، فقد تحدثت عن سعي عناصر من القاعدة بالتنسيق بين ليبيين وعناصر القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي لجعل تونس منطقة تخزين للسلاح باستغلال مرحلة الانتقال الديمقراطي والذي عادة ما يكون الوضع الأمني فيها غير مستقر ويخضع لتجاذبات مختلفة تحركها الأهواء والمصالح المضطربة.

وكانت المواجهات المسلحة التي شهدتها تونس في منطقة الروحية سنة الفين واحدى عشرة وفي منطقة بير علي بن خليفة سنة الفين واثنتي عشرة بين شباب مسلح تسرب من الخارج وبين الجيش والأمن أبرزت أن القاعدة، والقوى الساهرة على تنفيذ اجندتها من وراء حجاب لافساد التجربة الديمقراطية الفتية، بدأت في تحويل نواياها ورغباتها إلى حقيقة.

والحقيقة انكشفت أكثر عندما تم الإعلان عن اعتقال تونسيين وقتل آخرين في المواجهات الدائرة في كل من سوريا واليمن، بما يعني أن الانتداب من الساحة التونسية أتى أُكْلَه، وأن هناك شبكات تعمل على تجنيد الشباب التونسي المتبني للفكر الاستشهادي خارج سياقه

التاريخي بطبيعة الحال. والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا وصلنا إلى هذا الوضع؟ وأي دور للثورة فيه؟ الجواب واضح إذا نظرنا إلى الوضع دون فزاعات ومزايدات سياسية، لأن في مثل هذه الحالات الخطيرة التي تهدّد أمن البلاد والعباد تصبح المزايدات السياسية عنصرا من عناصر المس بأمن الوطن. الجواب عن السؤال مركب لأن عناصره متداخلة. فالقاعدة، ومن خلال عدة أمثلة عالمية، لها قدرة فائقة على استغلال أوضاع البلدان غير المستقرة أو تلك التي تعيش تحولات من الديكتاتورية الأمنية المفرطة إلى الديمقراطية، فالقاعدة تنمو في ظل الفوضى وعدم الاستقرار، بل هي تعمّق الفوضى في أي بلد حطت رحالها فيه، غير أن حساباتها في تونس لم تنجح إلى حد الآن، باعتبار أن الجهاز الأمني الذي عاش حالة من التذبذب والتسيّب في الأشهر الأولى للثورة لفقدانه المعايير القديمة عاد ليشتغل بنسق شبه عادي مما مكنه من اكتشاف العديد من المخططات كمحاولات التسرب عبر المناطق الحدودية مع كل من ليبيا والجزائر.

مخلفات ما قبل الثورة

خَلَّف نظام بن علي أرضية سانحة من الناحية الفكرية والنفسية على الأقل لانتشار القاعدة في تونس، فالإرهاب الأمني والنفسي الذي مارسه على الشباب الذي حوكم باسم مقاومة الإرهاب لا يخلّف إلا رغبة في النقمة وفي مزيد التطرف، وهي تجربة صدقت على التنظيمات السرية بمختلف تياراتها الإيديولوجية في بلدان عربية عديدة.

فتلك التنظيمات نمت بوجود أرضيّة خصبة عِمَادُها شباب تونسي مهيأ للانخراط في مَشْرُوعها، فالذين تدربوا في الجزائر والشيشان والبوسنة نجحوا في تأطير غيرهم وتصوير القتال في المناطق الساخنة

كغاية أساسية للإسلام مع استعمال القياس الخاص بهم في مسألة الجهاد. فالسجن الذي أراده بن علي عقابا للسلفيين التكفيريين تحوَّل في بُعْدٍ من أبعاده إلى تأطير وتعليم لأفكار القاعدة، وأصبح العائدون من مناطق القتال الساخنة كأفغانستان والشيشان والبوسنة نماذج جهادية وشيوخ عِلم بالنسبة إلى الشباب الذين لا يتوفر معظمهم على ثقافة تمكنهم من تمحيص التجارب السياسية ومقارنة تجارب الإسلام التاريخية.

حصانة المجتمع

هناك إذا سعي دؤوب من القاعدة لكي تفسد التجربة الديمقراطية في تونس، ورسالة الظواهري إلى الشعب التونسي للوقوف ضد الدولة المدنية دليل إضافي وقوي على ذلك. والمجتمع التونسي بكل فئاته مطالب باستراتيجية مضادة فاعلة تكون قادرة على مواجهة المخططات القاعدية الخطيرة.

ولا يمكن للمجتمع أن يكتفي أو يطمئن للحل الأمني فقط على الرغم من أهمية ذلك الحل وضرورته، بل عليه أن يبتكر حلوله الإضافية التي تُكمل الحل الأمني، فالمجتمع يحتاج إلى التمييز بين السلفيين، لأن التيار السلفي تشقه رؤى عديدة إلى حد التناقض، وأخطرهم على المجتمع أولئك الذين يجب العنف ويسعون لممارسته ضد كل من يخالفهم الرأي. هؤلاء هم الذين يجب أن يواجههم المجتمع، باليقظة ونشر فكر مضاد لهم، ويحتاج الأمر هنا إلى الحفر في القراءات العصرية للإسلام التي تسحب البساط من تحت أقدام الراديكاليين.

التكفيريون التونسيون ومراجعات الجماعات الإسلامية الجهادية

يحتاج الشباب التونسي الذي يقوم تنظيم القاعدة بتوظيفه في الداخل والخارج إلى الاستفادة من التجارب الجهادية التي خاضت مواجهات مسلحة مع الأنظمة القائمة في بلدانها من أجل إحداث التغيير بالقوة، في إطار فهم للجهاد رأته الأسلم في تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وتُبرِز العديد من الأمثلة في هذا الصدد أهمها تنظيما الجهاد، والجماعة الإسلامية في مصر، وتنظيم الجماعة الليبية المقاتلة في لِيبيا.وتكمن أهمية الاستفادة من تلك التجارب في اختصار الطريق وتجنب الخسائر. فمراجعات تلك الجماعات جاءت بعد أن أدركت أنها في طريق مسدود ضره أكثر من نفعه على المستوى العقائدي في فهم الإسلام، وعلى المستوى المادي البشري أيضا مثلما تجسد في العدد الكبير من الأرواح التي أزهقت، فضلا عن المساجين الذين اعتقلوا دون الوصول إلى أية غاية تذكر.

كانت لهذه الجماعات الجرأةُ للقيام بالمراجعات الضروريّة على الصعيدين السياسي والديني، وكانت عودتهم إلى عدد من الكتب الإسلامية والعلماء الذين كان لهم تأويل مغاير لما كانوا يتبنّونه، ورأوا فيه أكثر تناغما مع روح الإسلام ومقاصده .واللافت في المراجعات التي قامت بها الجماعة الإسلامية التي تبنت عدّة تفجيرات في مصر في تسعينات القرن العشرين استهدفت عددا كبيرا من السياح والمدنيين، اللافت في هذه المراجعة ثلاثة مستويات

هامة يمكن أن يستأنس بها الشباب التونسي التكفيري، الذي بدأ يرى الدنيا بعيون أيمن الظواهري وغيره ممن يتبنّى أفكارا مماثلة، والمستويات هي الغلو في الدين، والتكفير، ومفهوم الجهاد. وقد ضمّنوا مراجعاتهم في أربعة كتب هي: «حرمة الغُلُوّ في الدين وتكفير المسلمين» و«الفتح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين» و«تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء» و«بادرة وقف العنف، رؤية واقعية ونظرة شرعية»

الغُلُوّ في الدين

أول قضية اعتبرتها الجماعة الإسلامية من الأسباب الرئيسية التي دفعتها نحو التطرف والعنف هي ما أسمتها بالغلو في الدين، فالجماعة أصبحت ترى "أن الإسلام نهى عن الغلو مثلما نهى عن الإفراط والتقصير لأنهما وجهان لعملة واحدة وأيٌّ منهما يمكن أن يؤدي إلى ضياع الأمم، لذلك أمر الإسلام بالوسطية: لا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط، فأي أمّة أو جماعة فيها غلو لابد أن تهلك لأنهم لن يصلوا إلى هدفهم ولن يبقوا على وسائلهم. ومن مظاهر الغلو كما فسرتها الجماعة هي الفهم الخاطئ للدين الذي يدفع بأصحابه إلى تحويل الفروع إلى أصول، وتحويل الخطأ إلى خطيئة، وتحويل الخطيئة إلى كفر، وتحويل الحلال إلى حرام، وسوء الظن بالناس جميعا، فالمُغالي في الدين يرتدي دائما نظارة سوداء لا يرى في الناس إلا الشر، ولذلك، قال الرسول عليه الصلاة والسلام: من قال هلك الناس فهو أهلكهم جميعا، لذلك من الأفضل أن يكون الإنسان حسَن الظن بالناس ويلتمس المعاذير ولا يلتمس العثرات مثل المنافق.

التكفير

اعتبرت الجماعة في مراجعاتها أن «أكثر مظاهر الغلوّ بشاعة هي التكفير لأن الذين يُكفّرون المسلمين يخلطون بين نواقص الإيمان ونواقض الإيمان، فجعلوا النواقص نواقض، فالإيمان لاينقض بسهولة وليس لأي إنسان أن يحدّد أن شخصا آخر ارتكب نواقض الإيمان، وليست شطارة أن يُكفّر شخص أكبر عدد من المسلمين بل هي خيانة، فمهمة الإنسان أن يُدخل أكبر عدد من العُصاة إلى الطاعة وليس إخراج أكبر عدد من المسلمين إلى الكفر، لأنك إن تخطئ في الأسلمة خير لك أن تخطئ في التكفير. «فالتكفير شبَّهته الجماعة بالقنبلة التي تُفجّر المجتمع وتقسّمه في كل حين». فمذهب التكفير يفرّق الأمة ويشتّتها، وجماعة التكفير أشبه بقنبلة انشطارية، كل يوم يكفرون عددا منهم حتى ينتهي الأمر بشخص واحد فقط قد يُكفّر نفسه، فهذا الفكر ليس فيه خير للأمة، بل هو فكر مُمزِّق.

الجهاد

بعد سنوات من ممارسة الجهاد حسب تفسيرها الخاص، اعتبرت الجماعة أن أكثر الأخطاء التي وقعت كانت التفسير الخاطئ لمعنى الجهاد، واستخدام ذلك في قتل المدنيين، رغم أن هذا ليس هو المعنى الحقيقي للجهاد في الإسلام، فالشريعة الإسلامية ما جاءت إلا لصالح العباد ولإسعاد البشر، وليس لشقائهم. وبالنسبة إلى قتل المدنيين فالسيوف الإسلامية لها أخلاق، والجيوش الإسلامية لها أخلاق، والدستور الإسلامي في القتال ليس فيه ظلم، والقتل في الإسلام مُحرَّم سواء قتل المسلم أو الكافر.

يقول النبي ﷺ «لَإِسلامُ رجل واحد أَحَبُّ إليّ من قتل ألف

كافر»[1]، فالأصل في هذا الدين هو هداية البشر وليس هلاك البشر وكانت نصيحتهم للشباب «أن يفهموا أنه ما دامت النتيجة من القتال سيئة، والعائد شرا فلا مجال لأنْ نَصِفَ هذا القتال بأنّه شرعي بل هو قتال محرّم شرعا، فالإسلام لا يأتي أبدا بالشر»[2].

يبدو الشباب الذي يتبنّى الفكر التكفيري في تونس بحاجة ماسّة إلى الإطلاع على تلك التجارب حتى لا يكون حطبا لمعارك غير مُجْدِية في الداخل، ولمعارك ليست معاركه في الخارج، لأن التطرف يبدأ بالانحراف الفكري عن روح الدين الإسلامي ومقاصده.

1 - رواه الترمذي.

2 - الاستشهاد عن مراجعات الجماعة الإسلامية الواردة في هذا المقال نقلا عن كتاب مكرم محمد احمد «مؤامرةأم مراجعة» حوار مع قادة التطرف في سجن العقرب. دار الشروق، مصر 2002.

مقاصد الدين
وفهم حقائق الدنيا

عندما يطّلع الشباب السلفي المتشدد على بعض الكتّاب الذين يُعَدّون من منظري السلفية في التاريخ الإسلامي، عادة لا ينتبهون إلى جمل مفاتيح قادرة على إخراجهم من فهمهم الحرفي للنص الديني، الذي لا يستقيم في كثير من الحالات مع الواقع ومع التجارب التاريخية التي عاشها المسلمون، إلى فهم أرحب يتماشى مع روح الإسلام ومقاصده.

في مقاصد الدين

فشيخ مثل ابن تيمية الذي يُعَدُّ أحد المراجع الأساسية للفكر السلفي يقول «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة» وفي ذلك حكمة قَلَّمَا يدركها السلفيون التكفيريون.

فالإسلام بمقاصده، ومقاصده بيّنة في العدل والكرامة والحرية، وقد ترجمها الفقهاء في مقولات حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

وتحقيق ذلك يحتاج إلى رؤية شاملة تحقق تلك المقاصد باعتبارها روح الإسلام، وتغلبها على الخلافات الجزئية التي برزت بين المسلمين، وأغلبها تعاظم في عصور الانحطاط حين اهتم المسلمون

بالجزئيات وضخموا الخلافات بينهم حول تلك الجزئيات الهامشية إلى حد التقاتل، وابتعدوا عن لُبِّ الدين وجوهره. وقد عشنا في تونس نماذج من هذا الصراع الهامشي أبرزت اختلاف السلفيين أنفسهم حول طريقة أداء الصلاة والالتزام بالصيام وتصادمهم من أجل ذلك. وما حدث في أحد المساجد التونسية من مواجهة بين فئتين من السلفيين حول توقيت موعد الإفطار أحسن دليل على ذلك، فقد تبين أن هناك فئة من السلفيين لها قراءتها المُوغِلة في الغلو تريد أن تفرضها على غيرها، وهي تغلب في ذلك الشكل على المقصد الرئيسي [1].

والحديث عن مقاصد الدين هو حديث عن سياسات ينفذها أهل ذلك الدين ينتظرها الناس لتيسّر لهم حياتهم في العيش الكريم من مأكل ومشرب وخدمات عامة بمختلف أوجهها، فالناس لن يحكموا على المسلم بمظهره الخارجي، ولا بما يردّده من آيات وأحاديث على أهميتها، وإنما سيحكمون عليه بسياسته وسلوكه، فإن كان يبدو بمظهر الشيوخ الزاهدين لكنه يؤذي الناس ويعجز عن تقديم ما ينفعهم فسيحكمون عليه بالفشل، ومن ثمة يكون سببا في الإضرار بالإسلام خاصة إن تعمّد احتكار الحديث باسم الإسلام كما يصرّ على ذلك نفر من الشباب رأوا خطأ أن أسلوب/ منهج التكفير هو الأقرب إلى الله في حين أن الله أرحم بعباده من أحكامهم القاسية التي تقوم على المواجهة بدل الحوار وعلى التكفير بدل الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

---

1 - جدّت ليلة الاثنين 06 أوت 2012، أعمال عنف ومواجهات بين مجموعتين من السلفيين في جامع الهداية بمنطقة قصر باردو التابعة لباجة الشمالية أثناء صلاة التراويح، وأسفرت المواجهات عن عدة إصابات في صفوف المجموعتين. وبدأ الخلاف عند إقدام عناصر من مجموعة سلفية متشددة تسمّى المدخليين، نسبة الى الشيخ السعودي ربيع المدخلي، أقبلوا على الإفطار داخل المسجد قبل أذان صلاة المغرب بدعوى ان توقيت الأذان خطأ وان تصورهم يقوم على معادلة حسابية اخرى لأذان المغرب. وقد تسبب سلوكها هذا في استياء المصلين وأثار حفيظة «جماعة سلفية جهادية» أخرى، وقد تصاعدت حدة الخلاف بين المجموعتين وتحوّلت إلى مواجهات عنيفة داخل المسجد (راجع في الغرض بلاغ الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان - فرع ولاية باجة).

فقه الواقع

مقابل ذلك الفهم الذي لا يتماشى ومقاصد الإسلام ابتكر عدد من الفقهاء ما بات يُعرف بفقه الواقع وهو الذي يقرأ النص الديني حسب حاجيات الناس بما يُيَسِّر عليهم حياتهم، وبما يُبرِز أن الإسلام جاء لخدمتهم لا لتسليط السيوف على رقابهم، ومحاولة تطبيق أقسى الأحكام عليهم.

وفقه الواقع يتطلب جملة من القواعد الأساسية التي تُمكّن المسلم من أن يعيش واقعه كما يجب وهو في قمة تديّنه لعل أهمها:

- إن حسن النية لدى عدد من الشباب المتدين غير كاف لوحده ليجعل المسلم جيدا في عيون الناس وإنما تحتاج النية الحسنة إلى الاقتران بالعمل الصالح في بعديه الديني والاجتماعي، وهما بعدان يتكاملان ولا يتناقضان بالمرة.

- معرفة دقيقة بالواقع الذي يعيشه حتى لا يغرق في التراث وينسى واقعه. فكل مسلم خُلِق لزمانه وإن استفاد من الأزمنة التي سبقته، وهذا المفهوم تنصّ عليه العديد من الآيات والأحاديث.

- ترتيب الأولويات وهي مهمة رئيسة. وقد كان الرسول ﷺ بارعا فيها مثلما يبرز تعامله مع الواقع السياسي المحلي، وتعامله مع الواقع السياسي الدولي من خلال تصنيفه للقوى العظمى التي كانت سائدة في العالم آنذاك ورسمه سياسة محكمة في العلاقات معها، وكذلك تعامله مع المختلفين معه عقائديا فما بالك مع عامة المسلمين وتسامحه المستمر مع أخطائهم ومحاولته الدائمة إيجاد الأعذار لهم حتى وإن تحمّس عدد من الصحابة لتغليب منطق القَصاص على منطق التسامح والعفو.

- ألاّ يجعل الشباب المتحمّس للدين أقوال بعض الفقهاء المتشددين في مرتبة أعلى من القرآن والسنة ومن سيرة الرسول ﷺ التي تزخر بالآيات والعبر لجميع من أراد التعلم منها. ومردّ هذه المسألة هو تَشَيُّعُ فئات من الشباب لهذا الفقيه أو ذاك وتحويل أقواله وفتاواه إلى درجة أعلى من القرآن في حين أن المسألة لا تعدو أن تكون اجتهادا شخصيا مثله مثل اجتهادات أخرى سائدة. وتعدد الفهم للنص الواحد هو الدليل القاطع على أن المسألة أصبحت اجتهادا بشريا وليس نصّا دينيا.

والخروج من هذه الدائرة الضيقة التي يحشر الشباب نفسه فيها سيجعله يدرك رحابة الإسلام وينظر إلى المختلفين معه من داخل الدائرة الإسلامية ومن خارجها بعيون أخرى.

"الدولة الكافرة" والجماعة المارقة [1]

بالإضافة إلى المفاهيم السلفية المتشددة التي تتنافى مع روح الإسلام ومقاصده، هناك ممارسات على أرض الواقع يرتكبها شباب محسوب على التيار السلفي المتشدد بدأت تَقِضّ مضاجع التونسيين، وتقلق راحتهم، وعمقت تخوفاتهم من المس من الحريات المكتسبة وخاصة بعد الثورة.

أبرزت ممارسات الشباب السلفي المتشدد على أرض الواقع أنه يريد أن يفرض اعتقاداته بالقوة على الآخرين حتى ينصاعوا إلى تفكيره مُكرَهين. وواضح أن ذلك الأسلوب مخالف لجوهر الإسلام الذي يحث على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، علاوة على كونه مخالفا لمفهوم الدولة الحديثة التي تسهر بمفردها على تطبيق القانون حتى تساوي في ذلك بين جميع المواطنين مهما كانت قناعاتهم واعتقاداتهم ولا تغلب فئة على أخرى.

معارك خارج إطار القانون

لقد خاض الشباب السلفي المتشدد منذ أن بدأ يتقوى معارك عديدة لإغلاق المواخير في عدة مدن تونسية، ولمعاقبة بائعي الخمر خلسة، ولتأديب المخمورين، وللاستحواذ على المساجد، كما أفشوا بعض الممارسات غير القانونية بينهم لعل أخطرها ما يشاع عما يعرف

1 - نشر هذا المقال ضمن سلسلة مقالات عن السلفية في صحيفة آخر خبر، سنة 2012.

عندهم بـ «الزواج الشرعي» وهو الزواج بدون عقد مدني/ قانوني، وهو إجراء مخالف للقوانين السائدة في تونس، وعادة ما يكون ذلك الزواج بزوجة ثانية إضافة للزوجة القانونية.

ومن حق التونسيين أن يصابوا بالصدمة من هول تلك الممارسات، والصدمة مردها أن فئة تعتمد التكفير منهجا، والعنف أسلوبا أصبحت تضع نفسها مقام الدولة الموكول إليها وحدها تطبيق القانون، وليس العنف وحده الذي يُخِيف التونسيين، وإنما الأفكار أيضا التي تبدو غريبة عن مجتمع تمسك طوال عقود بالفكر الوسطي، وتجنب حسم خلافاته بالعنف.

إن أية فئة ومهما كانت معتقداتها حين تعتبر أن ممارسات ما في المجتمع لا تتماشى مع قناعاتها فإن دورها في ظل الدولة هو التنبيه إلى ذلك أو الاحتجاج السلمي بما يفرضه القانون، وليس الانتقال إلى التغيير بالعنف وفرض مبدأ الأمر الواقع على الجميع، لأنها في تلك الحالة ستُنصّب نفسها مكان الدولة وتصبح دولة داخل الدولة وهو ما يخشى التونسيون الوصول إليه إذا ما تمادى السلفيون المتشدّدون في ممارساتهم.

في احتكار العنف

لقد بلغت البشرية درجة من النضج المؤسّساتي ما جعلها تُسلّم بتنظيم شؤونها العامة إلى مؤسسات تُعَدّ الأسلم و«الأقل شرًّا» وسط تعدد المعتقدات والطوائف والأحزاب وغيرها.

وإذا كان التونسيون نجحوا في تحقيق ثورة فإنهم يطمحون إلى بناء مؤسسات ناجعة تسهر على تطبيق القانون بما يحقق المعادلة الصعبة في الأنظمة القانونية، وهي الحزم في تطبيق القانون مع ضمان الحريات. فالدولة وحدها في المفاهيم السوسيولوجية التي تحتكر العنف (الذي

لا يصل حد القمع) لتطبيق القانون بما يضمن حفظ النظام. ومن هذا المنطلق الدستوري السوسيولوجي لا يمكن السماح لأي فئة مهما ادعت من قداسة أن تمارس العنف، لأنّ ذلك سيمس من مبدأ دستوري آخر وهو هيبة الدولة، وسيدخل المجتمع في دوامة من العنف والعنف المضاد، لأنّ أيّ فئة يُمارَس عليها العنف ستسعى للاستقواء بكل الأساليب لترد الفعل بدورها، وذلك ما من شانه أن يدخل المجتمعات في دوامة من العنف لا تنتهي.

وإذا كان يحق للتونسيين أن يفتخروا ببعض ميزات مجتمعهم فلهم أن يفتخزوا بغياب العنف الأهلي المنظم مثلما يحدث في مجتمعات أخرى بين الطوائف والقبائل. ومن هذا المنطلق فإن طموح التونسيين هو أن تطور الثورة هذا المكسب لا أن تقضي عليه وتعود بنا إلى منطق المجموعات المتناحرة. وهنا يأتي دور الدولة المفروض عليها التدخل بالحزم اللازم لوضع حد لكل مظاهر الانفلات السلفي. لأن - على سبيل المثال- ما أقدمت عليه مجموعة سلفية متشددة في مدينة بنزرت من اعتداء همجي كاد يؤدي إلى قتل عدد من منظمي تظاهرة «يوم القدس» بدعوى أنهم شيعة، وكانت هذه الحادثة وغيرها من الحوادث المماثلة بمثابة ناقوس خطر لفت الأنظار إلى السلوك المارق لهذه المجموعات [2]. وكان لافتا أيضا الاستياء الذي عَمّ المدينة من تصرف القضاء الذي أفرج عن جميع

2 - جدت الحادثة في إحدى ليالي رمضان في 16 أوت 2012 بمدينة بنزرت بالشمال التونسي حين منعت مجموعة من السلفيين التكفيريين انعقاد مهرجان الأقصى بدار الشباب بالمدينة وقامت بتمزيق كل اللافتات الدعائية واعتدت بالعنف الشديد على ثلاثة من منظمي المهرجان مما تسبب لهم في جروح خطيرة كادت تُودي بحياة أحدهم.وكان ضيف الشرف حينها الأسير السابق في السجون الإسرائيلية سمير القنطار وكشفت التحقيقات فيما بعد أن التكفيريين كانوا يستهدفونه في المقام الأول بدعوى انه كافر. لكن منظمي المهرجان نجحوا في حماية القنطار بإبعاده عن مكان الحادثة بعد إدراكهم للخطر على حياته عندما شاهدوا تجمع التكفيريين الذين بدؤوا بمنع المشاركين من الوصول إلى مكان المهرجان ثم بالاعتداء على من تمسك بحقه في المشاركة. وقد تسلحوا بالهراوات والأسلحة البيضاء.

المعتقلين في القضية بما فُهم في أوساط عدة على أنّه تشجيع للجناة على ارتكاب المزيد من العنف.

النزوات الجنسية ومؤسسة الزواج

إن التفسير الخاطئ للشرع يقود إلى ممارسات خاطئة، من ذلك ما يروج عن إقبال عدد من السلفيين المتشددين على الزواج على غير الصيغ القانونية، فيكفي أن يفتي لهم «شيوخهم» بذلك حتى يقبلوا عليه بذرائع متعدّدة، منها أن الدولة الحالية لا تطبق شرع الله فعليهم أن يتولوا هم تطبيقه، ومنها أن عقد الزواج لم يكن سائدا أيام الرسول ﷺ والصحابة، وغيرها من الحجج التي يقدمها أصحاب هذا الرأي. غير أنهم يتغافلون عن مبدأ أساسي وهو أن الزواج أصبح في التنظيم المعاصر للمجتمع مؤسسة تضمن فيها حقوق جميع الأطراف المتداخلة فيه، الزوج والزوجة والأبناء بما يكون له تأثير إيجابي أيضا على المجتمع، لأن إنجاب الأطفال خارج إطار الزواج المقنن سيفرز لقطاء يتحولون في اغلب الحالات إلى عالة على المجتمع في التربية والسلوك، كما أن المرأة عند تطليقها دون عقد ستجد نفسها محرومة من حقوقها، ومنبوذة من أهلها وأصدقائها، لأنها غامرت تلبية لنزوة ما، أو انصاعت لغسيل دماغ يُزيِّن أصحابه السيئات ليقضوا بها مآربهم.

إن القواعد الهامة المتضمنة في عقد الزواج هي جوهر الإسلام الذي جاء ليعدل بين الناس رجالا ونساء، وليرد الحقوق إلى أصحابها، أما المقارنات التاريخية المغلوطة فهي غير جائزة لأنها تتغافل عمدا عن التراكم الإيجابي الذي حققته البشرية والذي تبناه العديد من الفقهاء ونظّروا له، وتكفي الإشارة هنا إلى أن مجلة الأحوال الشخصية التونسية كانت من وضع الفقهاء قبل أن يتبناها بورقيبة، وفيها مزج

ذكي بين القانون الوضعي والتشريع الإسلامي حسب اجتهادات أولئك الفقهاء.

إن ما يمكن أن يُجَنِّب المجتمع التونسي مزيدا من الانزلاق في اتجاه التشدد السلفي هو ضرورة الحسم السريع في معركة المساجد بما يوحّد -أو يقرب على الأقل- المفاهيم الدينية السائدة في المجتمع ويجعلها تبتعد عن التكفير والعنف، وتحقق المعادلة المنشودة المتمثلة في التعايش بين الاعتقادات الدينية ومفهوم المواطنة. لذلك فإن الدّولة بقدر ما تؤجل معركة المساجد، بقدر ما يكون المجتمع هو الخاسر الأكبر في تجانسه العقائدي والاجتماعي.

معركة المساجد وتنظيم الفضاء الديني [1]

تبدو معركة المساجد من أخطر المعارك القادمة بين الحكومة التونسية والسلفيين المتشددين باعتبار أهمية المسجد في الحياة العامة من ناحية، ولسعي السلفيين للهيمنة عل المساجد من ناحية ثانية. وقد بدأت الحكومة التونسية تشير إلى ذلك في أكثر من مناسبة لعل أبرزها تصريحات وزير الداخلية علي لعريض التي لمح فيها إلى المعركة القادمة مع السلفيين، وتصريحات وزير الشؤون الدينية نورالدين الخادمي الذي اغتنم فرصة إشرافه على اختتام الدورة الثانية لمسابقة جائزة تونس لحفظ القرآن التي التأمت بالعاصمة التونسية، للتشديد على أنه «لا يمكن توظيف المساجد وبيوت الله إلا للعبادة، ونشر العلم النافع، وتحقيق الوحدة الوطنية والإصلاح بين الناس دون توظيف سياسي أو حزبي بما يدعم عمليا تحقيق أهداف الثورة واستكمال مهامها» واعتبر الخادمي أن «ما يحدث من نزاعات في عدد قليل من المساجد لا يعدو أن يكون حوادث طارئة ستزول خلال قادم الأيام».

واضح أن رسالة الوزير موجهة إلى السلفيين التكفيريين الذين يسعون بشتى الطرق بما في ذلك العنف والفوضى للهيمنة على المساجد، وقد حدد في رسالته دور المسجد في العبادة والعلم

1 - نشر هذا المقال ضمن سلسلة مقالات عن السلفية بصحيفة آخر خبر، سنة 2012.

والإصلاح والوحدة الوطنية التي تصب جميعها في هدف واحد هو استكمال أهداف الثورة.

وإذا نظرنا إلى دور المسجد من هذه الزاوية سنجد أن من الأهداف الكبرى للثورة حتى وإن لم يرفع كشعار مباشر- هو تنظيم الحياة السياسية والمدنية والدينية على غير ما كانت عليه في عهد الديكتاتورية، إذ لا معنى لأي ثورة إن لم تنجح في ترتيب تلك المجالات الثلاثة، لأن الدين في عهد الديكتاتوريات عادة ما تحتكره السلطة الغاشمة أو تُوكِله إلى مؤسسة دينية سائرة في ركابها وتحكم بالتحالف معها.

وفي مثل هذه الحالات العديدة في عالمنا العربي والإسلامي تتحول المساجد إلى منبر للدعاية السياسية وإن بطريقة غير مباشرة والى أداة لترويض المواطنين سياسيا حتى لا يتعودوا الخروج عن الحاكم مع إقصاء كل القراءات التي يمكن أن تشير إلى ذلك. في حين أن في الديمقراطيات يبدو الأمر عكس ذلك حيث لا يمكن أن تبقى المساجد بعيدا عن مطالب الحريات والإدارة المنظمة شأنها شأن كافة المؤسسات الأخرى التي احتكرتها الديكتاتورية وجعلتها خارج دائرة المحاسبة والمراقبة.

في الديمقراطيات تصبح مسألة التوظيف السياسي للمساجد قضية مركزية باعتبارها مجال صراع بين الأحزاب ذات الخلفية الإسلامية من جهة والأحزاب التي تُصَنِّف في خانة العلمانية حتى وإن لم ترتق إلى ذلك المفهوم بعد من جهة ثانية، كما أنها مجال صراع بين الأحزاب ذات المرجعيات الإسلامية التي تعددت بعد الثورة وإن اختلفت أحجامها، وهي معركة لا تَقِلّ أهمية عن المعركة الأولى.

ومردّ ذلك الصراع أن المسجد مِلْك مُشاع بين جميع المسلمين/ المواطنين لذلك فان احتكاره من قبل طرف دون غيره يُعَدّ اعتداء على باقي المسلمين وعلى حقهم في الاختلاف.

وفي هذا الإطار يتنزل سعي السلفيين المتشددين إلى الهيمنة على المساجد التونسية غير أن سعيهم يلقى صدّا من قبل المصلين الرافضين لأي شكل من أشكال التطرف وقد شاهدنا معارك داخل المساجد كانت الغلبة فيها لعامة المصلين، والأرقام السائدة تؤكد ذلك، فعدد المساجد في تونس يفوق العشرة آلاف مسجد يهيمن السلفيون المتشددون على عشرات منها فقط[2].

وبغض النظر عن لغة الأرقام فإن المسألة تبقى خطيرة مهما قَلّت نسبتها أو ارتفعت، لأنها تَنِمّ عن إرادة للهيمنة بالقوة على فضاء عمومي مشترك، وهو سعي مذموم في الديمقراطيات ودول القانون.

ومن ذلك المنطلق يصبح مخطئا من يعتقد أن معركة المساجد المصيرية من مشمولات الحكومة وحدها، لأنها معركة مجتمعية شاملة تتداخل فيها جهود المجتمع المدني والمؤسسة التعليمية والسياسيين وغيرهم من الأطراف المتداخلة في العملية. صحيح أن واجب الحكومة هو حسم المعركة الأمنية في أسرع وقت ممكن وعدم التساهل مع كل من يسعى للهيمنة على المساجد حتى تضع حدا لكل مظاهر العنف والفوضى في المساجد ومحاولات السيطرة عليها بالقوة. تلك معركة أولى ضرورية وتبدو في متناول الحكومة إن عزمت، لكن هناك معركة أطول بعدها وهي المعركة المجتمعية في تحديث الخطاب الديني. والتي تتداخل فيها الأبعاد على النحو التالي:

2- تمكنت السلطة بعد ذلك وإثر مواجهات متتالية مع الجماعات المتتشدّدة من بسط سيطرتها على كافة المساجد بالبلاد.

- لم نفتح حوارا وطنيا بعد الثورة للإجابة عن سؤال محوري وهو من يتولى الإشراف على الشأن الديني في البلاد ـ والمساجد جزء منه ـ هل يُوكَل إلى وزارة الشؤون الدينية أم إلى مؤسسة مستقلة تكون ممثلة ومنتخبة لتضمن أقصى درجات الحياد؟

- من يشرف على تحديث الخطاب الديني وتطويره وخطبة الجمعة جزء منه؟

- وما هي الجهة القادرة على تحقيق الحد الأدنى من التجانس بين خطب الجمعة حتى نؤسس لوعي مواطني متجانس بعيدا عن كل الصراعات الـمِلَليـة والعقائدية التي تسعى للعودة بنا إلى صراعات القرن الأول للهجرة بين الـمِلل والنِّحل الإسلامية؟

- من يحق له رسم برامج التعليم الديني حتى يكون بدوره في تناغم تام مع العلوم العصرية ويستفيد من نداءات الماضي التي طالب أصحابها بتطوير المؤسسة التعليمية الدينية؟

أسئلة تحتاج إلى أجوبة عاجلة بحسب أهميتها ...

المساجد بين التحييد والتسييس والقبضة الأمنية [1]

مع اتساع دائرة الحرية في تونس ما بعد الثورة يتسع الجدل حول مسألة تحييد المساجد، واعتبرت هيئات مدنية وسياسية أن من أهم عناصر اختبار صدق الحكومة الراهنة يكمن في تجسيدها لمبدأ تحييد المساجد الذي نصّت عليه خارطة الطريق المنبثقة عن الحوار الوطني، غير أن مطلب تحييد المساجد وإن بدا صادقا في ظاهره فباطنه يعكس مواقف سياسية وإيديولوجية يختفي وراءها أصحابها لخوض صراعات سياسية باستعمال المسجد كساحة لتلك الصراعات.

فشعار التحييد لا معنى له في مجتمع مسلم يعتبر المسجد فيه مؤسسة منتجة للمعنى على امتداد نحو خمسة عشر قرنا، وإنتاج المعنى يعني بالضرورة الخوض في الشأن العام وتوجيه المصلين ومناقشة مشاغلهم والجواب عن استفساراتهم. فالتحييد من هذا المنطلق هو أن نحصر الخطاب الديني في جمل ماضوية جوفاء يقتصر على تكرار مآثر الماضي وترديد ما أورده السلف في أزمنة سابقة.

ودون شعور منهم يلتقي دعاة التحييد مع السلفيين، لأن كليهما يفرغ الخطاب الديني من مضمونه التجديدي الواعي ويحصره في إطار ماضوي غيبي لا أكثر. وليس من أجل ذلك أقيمت المساجد.

1- نشر هذا المقالة بموقع حقائق أونلاين، بتاريخ 22 مارس 2014.

إن ما تعيشه المساجد في تونس منذ الثورة إلى الآن من فوضى وتطرف في الخطاب ومحاولة للخروج عن سلطة الدولة، كل ذلك على خطورته لا يبرّر هروب النخبة إلى الأمام للمطالبة بإلغاء دور المسجد في المجتمع، لأنّ التحييد هو مقدمة للإلغاء.

لقد عاشت مساجدنا محاولات متعددة للتوظيف وأغلبها من دعاة الفكر المتشدد الوافد الذي استغل حالة ضعف مؤسسات الدولة في الأشهر الأولى للثورة خاصة، ليبسط سيطرته على عدد هام من المساجد وسط رفض تام للاستماع إلى دعوات التعقل. فحضر الخطاب الإسلامي الراديكالي الذي يتبنى حرفيا أكثر المدارس تشدّدا في التراث الإسلامي دون الأخذ بعين الاعتبار الفوارق الزمنية التي غيّرت ذلك الفكر وسمحت ببروز مجددين كثيرين في الفكر الإسلامي على امتداد قرون.

وبانتشار ذلك الخطاب المتشدد المغلق حضر التكفير وغابت حريّة المعتقد، وانتشر العنف داخل عدد من المساجد وغاب التعايش الذي يُعَدّ جزءا من رسالة الإسلام، وعاشت تلك المساجد حالة من الفوضى، واستعملها أصحاب الفكر الوافد وقيادات الشبكات الإرهابية الإقليمية كفضاء لتجنيد الشباب التونسي في معارك محلية وإقليمية عادت نتائجها بالوبال على الوضع السياسي التونسي.

بين التحييد والتسييس

كل تلك الظواهر التي عشناها طوال ثلاث سنوات وعلى الرغم من خطورتها لا يمكن أن تكون مبررا للدعوة إلى تحييد المساجد، فالتحييد غاية لا تدرك لأنها تعني تجريد الإمام الخطيب من مواقفه كما تعني إفراغ المسجد من أيّة رسالة اجتماعية ليصبح مؤسسة باهتة.

إن طلب النخبة يجب أن يبتعد عن مطلب التحييد لتعويضه بمطلب عدم التسييس والفرق شاسع بين المطلبين.

فمن حق الأحزاب خاصة تلك التي لا علاقة لها بالمسجد باعتبار قناعات أنصارها ومواقفهم أن تطالب بعدم تسييس المساجد حتى لا يستغلها أي حزب من الأحزاب ذوي الخلفية الدينية للدعاية لحزبه، وذلك مطلب مشروع لاعتبارين على الأقل، الاعتبار الدستوري القانوني الذي يحرص على تكافؤ الفرص بين جميع الأحزاب، والاعتبار الاجتماعي الذي يُقِرّ بأنّ المساجد مِلْك مشاع لجميع التونسيين لا يمكن أن يستأثر بها حزب من الأحزاب.

لكن من بإمكانه أن يحقق ذلك الهدف المنشود بعدم التسييس؟

ليس هناك وصفات جاهزة فكل بلد يمكن أن يبني تجربته، والتجربة التونسيّة في ظل الديمقراطية المنشودة يجب أن تقوم في مرحلة لاحقة على إبعاد تسيير المساجد من قبل وزارة الشؤون الدينية، لأنّ الوزارة لا يمكن أن تكون مستقلة فهي وزارة سياسية تتأثر بسياسة الحكومة السائدة، فالمساجد يجب أن تديرها هيئة مستقلة تكون شبيهة بتلك الهيئات المستقلة التي نصّ عليها الدستور، فعلى الدولة أن توفر تمويل تلك الهيئة التي تتولى تسيير شؤون المساجد دون تدّخل من الحكومات المتعاقبة بما يضمن حسن تسييرها. والتسيير يتضمن الإشراف المادي كما يتضمن السهر على الخطاب الديني بما يعني ذلك من ترشيد للخطاب ومن دورات تدريبية للأئمة وشروط انتدابهم. فتحقيق ذلك يجعلنا نصل إلى خطاب ديني متناغم بين الأئمة، عقلاني وعصري دون أن يكون خطابا واحدا أي أن يتحول الأئمة إلى نسخ من بعضهم البعض.

إن ذلك التسيير المنشود يجنبنا التسييس، فالإمام الخطيب يصبح غير مرتبط بالحكومة التي توفر له راتبه، كما يجنّبنا عودة مظاهر سابقة كان فيها الإمام مجبرا على الدعاء للرئيس ولأولي الأمر عامة، وعلى الالتزام بتعليمات وزارة الشؤون الدينية في مضامين الخطب. فلا سلطان على الإمام إلا ضميره لكن في إطار القانون والدستور، وفي إطار خطاب ديني متفق على أهم ملامحه التي يجب أن تكون تجديديّة عصريّة لا تتناقض بأي مبرّر كان مع مبادئ الدستور واختيارات الدولة التي يعيش في ظلها الإمام.

الابتعاد عن تدخل الأمن في المساجد

إن إشراف هيئة مستقلة على المساجد، والتزام الأمة بخطاب ديني عقلاني يهتمّ بقضايا المجتمع ويرشد آلاف المصلين يجنّبنا في المقابل القبضة الأمنية على المساجد، لأن الأمر لا يتعلق برقابة المساجد وإحصاء أنفاس الأئمة ومعاقبة البعض منهم، وإنما يتعلق باختيارات تتماشى مع الطابع الديمقراطي للدولة. فالقبضة الأمنية[2] التي فرضها الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي على المساجد والتي تراقب جميع المصلين قصد إرهابهم نفسيا، كانت من أهم دوافع وأسباب تَشكُّل التيار السلفي التكفيري الذي نعاني من ويلاته الآن ومن سطوته على عدد من المساجد، فبن علي وظف الأمنيين وجهاز الدولة لعسكرة المساجد، وطبيعته الأمنية منعته من العمل على ترشيد الخطاب الديني الذي تحتاجه تونس، غير أن الثورة التي كان من أكبر ثمارها الحرية يمكن أن توصلنا إلى ذلك الهدف شريطة أن تبعد النخبة

2- نميّز هنا بين القبضة الأمنية على المساجد بما تعنيه من مسّ بالحريات وترهيب للمصلين، وبين قيام الأمن بدوره في مراقبة وتتبع من يسعى إلى تحويل المسجد إلى فضاءٍ لترويج أفكار تكفيرية وتجنيد الشباب في معارك ارهابية داخليةوخارجية.

السياسية المسجد من دائرة مزايداتها السياسية وأن تبحث في السبل الكفيلة بترشيد الخطاب الديني، لأنّ في ترشيد ذلك الخطاب ترشيدا للمجتمع بأسره لما للدين من مكانة لدى التونسيين.

التجديد في مواجهة التكفير: تحديات أمام الخطاب الديني

مكنت الثورة التونسيين من العديد من المراجعات في مجالات مختلفة، في حين يبقى الحقل الديني من أهم المجالات التي تحتاج إلى المراجعة حتى يتماشى والواقع الجديد ويحقق الحد الأدنى من التحديث المطلوب ومن التناسق بين عامة المتدينين الذين يعيشون في مجتمع واحد.

تحدي التعليم الديني

العديد من المهتمين بالشأن الديني يراهنون على التعليم الزيتوني كمرجعية أساسية لترشيد الخطاب الديني وتطويره، وقد استبشر أصحاب هذا الرأي بإعادة الدروس في جامع الزيتونة لاعتقادهم أن المدرسة التونسية الدينية بما تتسم به من اعتدال يمكن أن تحاصر السلفية التكفيرية وتحد من سطوتها. غير أن هذا الرأي ومهما خلصت نوايا أصحابه فإنه لا يأخذ في اعتباره الواقع التاريخي للتعليم الزيتوني الذي كان يعاني من نقائص عدة قبل التخلي عنه وتعويضه بكلية عصرية. فالتعليم الزيتوني كان يحتضر وكان آيلا للسقوط، لذلك انهار بمجرد أن دفعته يد السياسة. كانت برامج الجامع الأعظم في آخر عهده تقوم على الحفظ والتلقين وتكرار المتون التاريخية التي لا تَمُتُّ إلى الواقع بصلة فيكون دور الشيخ هو التلقين مع ضعف في الأداء للكثير منهم وغياب الانضباط في مواعيد الدروس والبرامج.

ولم يَخْلُ الجامع الأعظم من صراعات داخلية غيّبت إشعاعه التاريخي، من ذلك صراعات التمركز بين من اصطلح على تسميتهم بالآفاقين وهم القادمون من خارج العاصمة، و«البَلْدِيّة» سكان تونس العاصمة الذين يهيمنون تاريخيا على الزيتونة[1]. يضاف إلى ذلك صراع بين المالكية والحنفية، وكذلك الصراع المعلن بين العائلات العلمية التي ينحدر منها عديد الشيوخ، وهو صراع يبرز سعي كل عائلة للهيمنة على الجامع الأعظم.

لم يكن إذا الجامع الأعظم على ما يرام كما يصور الآن المتحمسون لعودة التعليم بجامع الزيتونة. ووضعية الجامع المترهلة هي التي دفعت العديد من دُعاة الإصلاح ومن مشايخ الجامع للمطالبة بالإصلاح، وكتبوا تقارير إصلاحية في الغرض لاعتقادهم أن التحدي العلمي أمام الجامع الأعظم أصبح ضخما بوجود مدارس عصرية تنوعت برامجها وتعددت أساليب تدريسها بما يتماشى وعلوم البيداغوجيا العصرية الضرورية في أية عملية تعليمية.

هكذا كانت الدعوات من خير الدين باشا الذي كان وراء إنشاء المدرسة الصادقية، ومن الطاهر الحداد الزيتوني الذي كانت له أفكار حديثة مقارنة بما يُدَرَّس في الجامع، ومن الشيخين محمد بلخوجة، ومحمد الطاهر بن عاشور وهما من الأعلام التاريخيين للجامع الأعظم واللذين نبها مبكرا للمخاطر التي تتهدد التعليم الزيتوني[2]. تعاقبت على الجامعة الزيتونية التي ورثت الجامع الأعظم العديد من برامج الإصلاح، لكنها لم تكن محل إجماع وتقاذفتها الأهواء

1 - سئل الإمام الرصّاع في مرضه الذي مات فيه عن الإمامة الكبرى بجامع الزيتونة، فقال: لايصلح لها إلا محمد براو، إلا أندلسيين من أهل الحاظرة، خير الدين التونسي (ت 1890) الطاهر الحداد (ت 1935) محمد بالخوجة (ت 1942) الطاهر بن عاشور (ت 1973).

2 - لطفي حجي: بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة، ط 1، دار الجنوب للنشر، تونس 2004 ص ص 61 - 83.

السياسية من بورقيبة إلى بن علي، لكن الثابت علاوة على المشاريع السابقة أنها لم تشهد الإصلاح الضروري ما بعد الثورة الذي يتطلب مناهج تتماشى مع روح التعدد والتسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان التي من المفروض أن تقوم على أسسها جميع برامج التعليم مهما اختلفت اختصاصاتها، ومعنى ذلك أن تبنى برامج الزيتونة على تلك المبادئ، أي أن تتحرر من منظومة التعليم التقليدي الذي يقوم في جوهره على الأُحادية والتلقين والتقليد مع الخوف المفرط من الاجتهاد ومن التمركز الفعلي في الكونية. وكانت الشهادة التي قدمها الدكتور أحميدة النيفر الأستاذ المتقاعد من الجامعة الزيتونية [3] لافتة للانتباه، وهي عندنا بمثابة صيحة فزع حين قال إنه بدا غريبا في الجامعة حين عاد إليها للمشاركة في نقاش أطروحة أحد الطلاب، مشيرا إلى وجود تيار ينحو نحو الراديكالية يهيمن على الكلية.

هل يمكن لي أن أستنتج من شهادة الدكتور النيفر أن نتائج الإصلاح المتعاقبة بالجامعة الزيتونية لم تُجْدِ نفعا وأن الحرية التي تمتع بها التونسيون بعد الثورة أدت إلى نتائج عكسية لتفتح المجال لتيّار متشدد يتسلّل إلى برامج الكلية ومضامينها الدراسية؟

السؤال يفتح الباب إلى إيلاء هذه الكلية وكذلك ما سيدرس في جامع الزيتونة باعتبار الإقبال الشديد عليه ما تحتاجه من عناية، لأنه بالتعليم الديني يمكن أن نُعوِّل على تطوير الخطاب الديني في حين أن بقاء ذلك الخطاب على ما هو عليه سيساعد كثيرا على تفريخ السلفيين المتشددين.

تحدي خطبة الجمعة

الحديث عن إصلاح مضامين الخطاب الديني يقودنا من الجامعة

3 - مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات ديسمبر 2012.

إلى المسجد/ الجامع الذي يحتضن هذا الخطاب وينقله إلى عامة المواطنين، وإن سبق أن أشرنا إلى ضرورة خوض الحكومة لمعركة شاملة لتحرير عدد من المساجد من قبضة السلفيين المتشددين، فإن هناك معركة أخرى أطول مدى، هي مضامين خطبة الجمعة وتناسقها. لقد كانت هذه المسألة محسومة في النظام الديكتاتوري السابق الذي يعمم الخطب على جميع الأئمة وفي كثير من الأحيان يوحد مضامينها حسب المناسبة، فتحولت المساجد في فترة بن علي إلى مُكَمِّلة لدور خلايا الحزب الحاكم المخلوع في المضامين حين يتحدث أئمتها عن الحملات التي تقوم بها السلطة في النظافة، وحماية البيئة، والمسنين، والأطفال، وصندوق التضامن، وغيرها من المواضيع الدعائية للنظام الحاكم.

لقد أصبحنا بعد الثورة في وضع جديد تمرد فيه عدد من الأئمة، وادعى البعض الآخر بسطة في العلم، وغاب التكوين الديني الضروري للعديد من الأئمة الشباب الذين هيمنوا على المساجد بطريقة غير قانونية، وهذا الوضع المحدث جعل السلطة أمام تحديات عدة:

التحدي الأول يتمثل في اختيار الأئمة بحيث يصبح الإمام يتوفر على التكوين الشرعي الضروري مع ثقافة عصرية ليمزج بين التراث والحداثة ولا تتحول خطبة الجمعة إلى فرصة للعودة في الزمن ولتكريس ازدواجية الثقافة بين ما يعيشه المرء في الواقع و ما يسمعه من الإمام.

التحدي الثاني يتعلق بكيفية ضمان التجانس بين الأئمة دون أن يشعر الإمام أن وزارة الشؤون الدينية أو غيرها من الهيئات المشرفة تريد أن تفرض إرادتها وخطها الحزبي عليه. وتلك رغبة يقر الجميع

أنها ليست سهلة التحقق ويحتاج تحقيقها إلى وقت طويل.

إن التجانس المطلوب بين النظم التعليمية الدينية والمساجد واندماجها في النظام السياسي الجديد بما هو نظام تعددي، هو الذي سَيَحُدُّ من أي خطاب متطرف عنيف، وهو الذي يمكن أن يحاصر الفكر الديني الوافد والذي يصرف أصحابه أموالا طائلة لتجذيره في الواقع التونسي، ولا شك أن ذلك لا يتحقق بمزايدات البعض في وسائل الإعلام ظنا منهم أنهم يحرجون خصومهم السياسيين في السلطة، بل يتحقق بالحوار الوطني الذي أشرنا إليه وحددنا ملامحه سابقا، لأن التشدد سيكون بمثابة القنبلة الموقوتة التي يمكن أن تنفجر على المجتمع والسلطة مهما كان من يعتلي سُدَّتها سواء كان من ذوي الخلفيات الدينية أو من غيرها المتناقضة معها.

فالإصلاح الديني التاريخي الذي نحتاجه اليوم يكون بقوة المقترح لا بالصراخ والمزايدة الجوفاء في وسائل الإعلام، لأن الشعوب التي سبقتنا في هذا المجال، ونجحت في تحقيق الإصلاح الديني المنشود، فسحت المجال لعلمائها، وكان التعاون بين العلماء والسياسيين لأنهم أدركوا أن المسألة وطنية بامتياز.

التكفير باسم الحداثة: السلفية البورقيبية

كان يوم الثالث من أوت ذكرى ميلاد الزعيم الراحل الحبيب بورقيبة مناسبة للمتشيعين له لإحياء ذكراه بطريقة فيها الكثير من القداسة والسلفية المطلقة، بما أبرز أن هذه الجماعة تريد أن تجعل بورقيبة خارج أي إطار للنقد، وتُحنِّط فكره ومواقفه وتجربته السياسية، وتجعل ناقديه في موقع «الكفار» بالتجربة السياسية التونسية والمشككين في تاريخ الوطن، ولا غرابة أن نعتتهم بعد ذلك بالخيانة أو بالخروج عن إجماع الأمة.

لا شك أن مثل تلك المواقف والقراءات يمكن أن نصنفها ضمن القراءات السلفية للتاريخ وللسياسة، لأن السلفية ليست لها علاقة بالدين فحسب وإنما هي نمط تفكير تجاه الماضي، يريد أصحابه إعادة أجزاء من التاريخ كما هي، في حين أن الدراسات التاريخية والعلوم الإنسانية أبرزت أن لكل فترة خصائصها وعوامل نجاحها أو فشلها التي لا يمكن أن تتكرر بنفس الصورة. ومن هذا المنطلق يمكن أن نقرأ التجربة البورقيبية بعيدا عن التحنيط والتأليه اللذين يقودان إلى منزلقات خطيرة، والى مغالطات تضر الناس، أكثر ممّا تنفعهم.

تجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن أن يُزايد علينا أحد في هذا الموضوع فقد كنت من بين قلة من الكتاب التونسيين الذين أنصفوا بورقيبة في عهد المخلوع بن علي، في الوقت الذي صمت فيه من يسمّون أنفسهم

اليوم بالبورقيبيين عن اضطهاد بن علي لبورقيبة، وإنصافي ينطق به الكتاب الذي ألفته عن بورقيبة بعنوان «بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة» والذي أبرزت فيه بموضوعية شهد بها النقاد جوهر علاقة بورقيبة بالإسلام في الوقت الذي كان يُروَّج فيه أن بورقيبة ضد الإسلام وعدوّ له، وقد انساق في ذلك المسار بورقيبيون وصمت منهم خلق كثير أمام ما روجت له عناصر من أزلام النظام السابق ممّن استعملوا الدين للتزلّف وللترويج لسياسة بن علي باعتباره حامي الحمى والدين. فقد صوروا أن سياسة بن علي تجاه الدين هي سياسة تصحيحية لما قام به بورقيبة، وكان لسان حالهم يردّد أنّ حزب التجمع الحاكم آنذاك الذي وظف أجزاء كبيرة من الإرث البورقيبي قطع مع التعامل البورقيبي للدين، وأن بن علي أكثر حرصا على الدين من بورقيبة، وأنه أعاد الإعتبار للدين بعد أن همشه بورقيبة عن الحياة العامة.

هكذا كانوا يرددون في عهد بن علي، وكثير منهم اليوم احتل الصفوف الأمامية للترويج لبورقيبة بأسلوب سلفيّ مُتعالٍ عن النقد. بعض تلك الأصوات تريد أن تجعل من البورقيبية دينا جديدا غير قابل للنقد، وإيديولوجيا مغلقة لا يؤمن بها إلا من تبناها كاملة دون أي تشكيك في عناصرها. غير أن الحقيقة عكس ذلك لأن البورقيبية هي سياسة مثل كل السياسات التي خضعت لمبدأ التجربة والخطأ. وبورقيبة سياسي طالت أخطاؤه وتجاوزاته رفاق دربه قبل خصومه. وعليه فإنّ ما يُروِّج له هؤلاء الأنصار من إحياء البورقيبية لا معنى له إن لم ننظر إليه بذلك المنظار لوضع التجربة في إطار النسبية المطلقة. والنسبية تفرض علينا الإشارة إلى جملة من المسائل الأساسية في قراءة التجربة البورقيبية.

أولا: في الإنجازات البورقيبية

لا يمكن للدارس الموضوعي للتجربة البورقيبية أن ينكر أن بورقيبة كان له مشروع لبناء تونس الحديثة، والمشروع بدأ عنده مبكرا منذ انخراطه في مقاومة الإستعمار الفرنسي، فرؤيته واضحة للمجتمع الذي كان يريد بناءه وهي مزيج من التجربة التونسية المستنيرة مع الاستفادة من التجارب الغربية في العمل والإدارة والتكنولوجيا والمؤسسات العصرية وغيرها، وواضح أن بورقيبة كان متأثرا أيما تأثر بالذين سبقوه ممن أرادوا تطوير تونس، وفي مقدمتهم خير الدين باشا الذي أراد تطبيق النظم العصرية في تونس وجسّد رؤيته الإصلاحية في كتابه الشهير «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

وقد شرع بورقيبة في تجسيد رؤيته للمجتمع والدولة منذ اليوم الأول لاستلامه السلطة عبر سن القوانين المتعلقة بالخصوص بالمرأة، والتعليم، والصحة، والثقافة، واستعمل جهاز الدولة لتجسيد ذلك، وقد أثمرت تلك السياسة كثيرا من النتائج الإيجابية في المجالات المذكورة استفادت منها الأجيال المتعاقبة إلى يومنا هذا. غير أن ما حققه بورقيبة في تلك المجالات لايجب أن يحجب عنّا رؤية الحقيقة كاملة التي تبرز جملة من النقائص الـمُخِلّة بالمشروع البورقيبي.

ثانيا: في تضخم الذات البورقيبية

إن نرجسية بورقيبة وتضخم ذاته جعلاه يتخلص مبكرا من رفاق دربه في الكفاح والذين كانوا مناضلين أشداء بدورهم، ومنارات في مجالاتهم، لهم إضافاتهم الخاصة وكان يمكن الاستفادة منهم كل حسب رؤيته. لكن بورقيبة تعمّد إقصاءهم وتهميشهم وإهانتهم في كثير من الأحيان ليبرز كزعيم أوحد لتونس. وقد استعمل جهاز الحزب والدولة لتحقيق غرضه ذاك، حارما تونس مبكرا من التنوع

والإستفادة مما كان يمكن أن يقدمه ذلك الجيل الفذ في إثراء التجربة التونسية، والذين عايشوا بورقيبة عن قرب يقولون إن شخصيته المتضخمةلم تكن لتسمح بعكس ذلك.

ثالثا: في القمع السياسي

إن التجربة السياسية البورقيبية كانت تجربة قمعية بامتياز، فالقمع البورقيبي لم يبق ولم يذر فطال الصديق والرفيق قبل أن يطال الخصوم السياسيين،فجميع التيارات السياسية المناهضة للبورقيبية اكتوت بنار القمع السياسي بأساليب لم تخلُ من إهانة لكرامة التونسي والمسّ منها، وفي هذا الصدد بالذات لم يكن بورقيبة وفيا لمبادئه التي أعلنها أثناء مقاومة الاستعمار، فالرجل حينها كان كثير الحديث عن كرامة التونسي في مواجهة القمع الفرنسي، وهو وأصدقاؤه من طوّروا مفهوم الكرامة كمفهوم جديد في السياسة، غير أنه داس كرامة التونسيين أول ما اعتلى السلطة، فالاعتقال التعسفي والتعذيب والعقوبات الجماعية التي طالت كل من يتجرأ على اقتحام عالم السياسة خارج إطار الحزب الحاكم، كلها ممارسات تجسد دوسا للكرامة، ولم نر بورقيبة يوما في حياته حتى وهو في أرذل العمر يعتذر عما أتاه في حق التونسيين، بل كان دائما يبرر أفعاله ويفتخر بها. وهي أفعال لا يمكن لمن يملك ذرة عقل أن يبررها اليوم وفي أي زمن كان، وخاصة بعد ثورة الكرامة التي فجرها الشعب التونسي .بما يعني أن الشعب لن يُستبلهَ فيقبل بأي حديث عن تجارب سياسية تبرر المس من الكرامة أو تجد لها الأعذار.

رابعا: في التداول على السلطة

إن من أكبر الأخطاء التي ارتكبها بورقيبة في حق التونسيين هو أن سياسته القمعية ورفضه المستمر لتحقيق التداول على السلطة الذي

كان من أهم مطالب القوى الديمقراطية منذ سبعينات القرن الماضي، هما اللذان أوصلا المخلوع بن علي إلى السلطة وسط صمت السلفيين البورقيبيين الذين عجزوا عن إنقاذ بورقيبة من ذاته. فقد كانوا يدركون جيدا وهم المقربون منه أنه بات عاجزا عن ممارسة السلطة، وأن صورة الزعيم القائد انطفأت فيه لكنهم صمتوا فامتلأت الدائرة القريبة من بورقيبة في آخر عهده بالانتهازيين المتربصين بالسلطة وهم الذين مهدوا الطريق لبن علي وسلموه السلطة في طبق من الورد.

إن كل تلك الأخطاء وغيرها لا يمكن أن تبرر الحديث عن البورقيبية كتجربة مُحنّطة، كما لا يمكن أن تبرر بأيّ حال من الأحوال مظاهر الطقوس تجاه بورقيبة التي ألفنا رؤيتها بعد الثورة والتي تشبه ما نراه من مظاهر الهوَس والشعوذة الصادرة عن بسطاء العقول أثناء زيارتهم لمن ينعتونهم بأولياء الله الصالحين.

وواضح أن تلك الممارسات ظاهرها طقوس وباطنها توظيف سياسي يقوده الذين صمتوا عن قمع بورقيبة، لكنهم يدركون في قرارة أنفسهم أن الشعوذة والسياسة لا تلتقيان وذلك كاف لمعرفة مصير السلفية البورقيبية.

الباب الخامس

تيه مسلم

النص، العقل، التأويل، الواقع

التدين المنشود والسلوك المفقود [1]

مع اقتراب شهر رمضان من كل سنة يشعر المسلمون الموزعون عبر قارات العالم بالتمزق والانقسام جراء اختلاف بلدانهم في الاتفاق على تاريخ محدد لبداية الصيام يوحّد جميع المسلمين حيثما كان مستقرهم، ويجنّبهم الحيرة والسؤال المكرّر باستمرار حول هلال شهر رمضان: هل هو دليل فرقة واختلاف أم هلال وحدة للمسلمين ؟

وَمَردّ السؤال أن المسلمين تجمعهم قواسم مشتركة يؤكدون عليها دوما باعتبارها عناصر وحدة وتماسك مستمدة من عقيدتهم. غير أنّهم عادة ما ينقسمون في رؤيتهم لهلال شهر رمضان، فيصومون متفرقين وتكون أعيادهم متفرقة كذلك، وقد يصل الفارق إلى يومين كاملين بين بلدين مسلمين متجاورين، على عكس ديانات أخرى نجحت في توحيد أعيادها الدينية بين منتسبيها في مختلف أصقاع العالم.

هذا الواقع المعيش لعامة المسلمين، وبما أنّه مخالف لمنطوق النص والعقيدة، يقود إلى سؤال ثان مفاده هل العيب في التمسّك بمبدأ رؤية الهلال لتحديد بداية الشهر ونهايته أم في كبرياء السياسة التي يأبى قادتها اتباع العلم منهجا أو الإذعان لجهة ما تتولى توحيد الرؤية؟

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 779 من 30 نوفمبر 2000، وقد أعدنا صياغته بالكامل.

حين نشب الخلاف بين المسلمين المعاصرين حول اتباع الرؤية أو اعتماد الحساب لتحديد بداية شهر رمضان، تمسّكت الأغلبية بالرؤية عملا بمنطوق الحديث النبوي: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته». لكن تطبيق مبدأ الرؤية اتخذ أشكالا بدائية وكأنّ البشريّة توقفت في القرن السادس للميلاد، وكأنّ العقل البشري لم يطوّر الحساب والفرضيات والقياس، فكان التشبّث بحرفية النص وتقليديّة الممارسة[2] وكبرياء السياسة التي أثبتت أنها مدعاة للفرقة بين أشقاء الدين الواحد.

إن ذلك الاختيار يدفع إلى التساؤل أيضا إن كان الهلال دليل نظام أم دافع فوضى؟ ومردّ هذا السؤال أن يوم الرؤية أصبح بالنسبة إلى الكثيرين يوما للارتباك وشد الأعصاب، والترقب المضني وخاصة إذا كانت رؤيته تحدد العطلة من عدمها كما هو الشأن في عيد الفطر. فهل يُعقَل وقد بلغت البشرية درجات عليا من التنظيم أن نبقى في مرحلة تأهب وانتظار لنعلم بداية عطلنا،وقد نتج عن ذلك ارتباك شديد في المؤسسات الإدارية والتعليمية وخاصة الجامعية منها التي قرر طلابها أيام عطلهم دون انتظار بلاغ المفتي برؤية الهلال من عدمه وما يترتب عنه من قرار إداري يضبط لائحة العطل والأعياد.

وليس العيب في الحالة التي بلغناها على الرؤية وإنما في التعامل الوثوقي مع النص ظنا منّا أنّ الرؤية تتناقض مع الحساب في الوقت الذي أثبتت فيه دراسات علمية أن الحساب لا يناقض الرؤية، ويكفي شيء من العقلانية في استعمال القياس والمقارنة والافتراض حتى تكون حساباتنا أكثر ضمانا وربّما دقّة من رؤيتنا.

2 - الصعود إلى الجبال لرؤية الهلال في يوم مغيم وممطر كما هو حال تلك السنة عندنا.

وكثيرا ما يكون العلم في خدمة الدين. لكنّ السياسيين الذين ينصبون أنفسهم «حماة للدين» عادة ما يتعنتون ويرفضون حلولا بيّنة وجاهزة. فقد اخترع العالم التونسي محمد الأوسط العياري[3] منظومة علمية شاملة متكاملة قادرة على تحديد هلال شهر رمضان لمدة سنوات طويلة أطلق عليها اسم الشاهد. وهو اختراع علمي يعتمد على تحليل الضوء المنبعث عند ولادة الهلال وعلى قياس المعطيات في كافة أنحاء العالم بطريقة حينية. وهذا الرصد يتمّ بطرق علميّة مَحضة تعتمد وسائل مختلفة توظف جميعها آخر ما توصلت إليه الاختراعات العلمية مثل الانطلاق من المحطة الفضائية، وإرسال كُرات هوائية تحمل آلات قياس ومراقبة، واستعمال الأقمار الاصطناعية والاستعانة بأشعة الليزر.

ويمكّن هذا الجهاز المسلمين من ضبط روزنامة طويلة المدى لرمضان وللأعياد معا، لأنه وحسب المعايير العلمية التي يؤكد عليها مخترع هذه المنظومة محمد الأوسط العياري، فإنه بإمكان المسلمين تحديد شهر رمضان حتى قبل مئات السنين من ظهوره لأنه ثابت ولن يتغير[4]. إن الاختراعات العلمية بإمكانها توحيد صفوف المسلمين. لكن عدم اعتمادها يبرز أن الصراع متواصل في ديار الإسلام بين الحريصين على إبراز تطابق الدين مع العلم من ناحية، وبين من يصرّون على تطبيق النصوص الدينية بطرق متناقضة مع العلم من

3 - محمد الاوسط العياري من مواليد تونس العاصمة سنة 1959 هو في الأصل مهندس تونسي تخرّج في ثمانينات القرن الماضي من كليّة الهندسة بقابس ثم واصل دراسته بجامعة كولورادو بالولايات المتحدة الأمريكية في اختصاص الهندسة الميكانيكية . ليلتحق فيما بعد بوكالة الفضاء الأمريكية النازا وطوّر لصالحها «تلسكوب هبل» كما توصّل إلى نتائج عِلمية أخرى في مجال تطوير المناظير الفلكية وفي تحديد ضوء الهلال علميا.

4 - اعتمدنا في نقل كلام محمد الأوسط العياري على حوارات صحفية مكتوبة ومقالات تلفزيونية أجراها لشرح طبيعة اختراعه الذي أعلن عنه لأول مرّة في مؤتمر بمدينة القيروان يوم 30 جوان 2008.

ناحية أخرى، حتى وإن أصرّ المخترعون على أنّ غايتهم هي توحيد صفوف المسلمين ولمّ شملهم في المناسبات الدينيّة.

وفي الوقت الذي نعجز فيه عن توظيف العلم التوظيف اللازم نرفض التنازل عن كبرياء السياسة المغشوش فتصرّ كل دولة على أن تكون هي المحدّدة في رؤية الهلال، في حين أنّ مقصد الدين في الأعياد كما في الصيام هو توحيد المسلمين، فيكفي في هذا الصدد الإقرار برأي هيئة إسلامية تعتمد الوسائل العلمية المتوفرة وتتولى إرشاد جميع المسلمين حتى تكون الوحدة ويكون مقصد الدين. لكن ألم تكن السياسة في كثير من الأحيان مفسدة للدين؟

لا يقف تناقض المسلمين خلال شهر رمضان عند إصرارهم على التعارض بين النص والعلم بل يصل حد التضارب بين المقاصد الروحانية للشهر المعظم والسلوكيات الاجتماعية التي كثيرا ما تتغير نحو الأسوأ مقارنة بسائر أشهر السنة. فقد بنيت فلسفة الصوم على التقشف وتطويع النفس على الصبر لتجنب الافراط في الاستهلاك الذي تعيشه فئات من المسلمين وخاصّة الميسورون منهم، غير أن العكس هو الذي يحصل،فجميع المؤشرات التي تسبق رمضان تصوّره على أنّه شهر التخمة والاستهلاك المفرط غير المبرر بالمرة، فأغلب وسائل الإعلام تبدأ قبل حلول الشهر بأسابيع بنقل تطمينات السلطات المختصة حول توفير جميع مستلزمات الشهر من ملايين البيض إلى ملايين الأطنان من اللحوم... إلى أطنان الغلال وغيرها من المواد الاستهلاكيّة الأخرى.

من يطّلع على ما يُنشَر حول الاستعدادات لشهر رمضان يُخيّل إليه أن الأمّة ستخوض حربا وتواجه عدوّا شرسا وعليه لا بدّ من تخزين كميات الأكل تماما كما في حالات الحرب الاستثنائية.

وبتلك الهجمة المفرطة تساهم المؤسسات التجارية الاستهلاكية ووسائل الإعلام في تسييل لعاب المواطنين وإسرافهم في الاستهلاك الذي يدخل في باب الحرام بالمنطق الديني ذاته لأن أغلب الدراسات والمعاينات الإحصائية التي ترافق شهر رمضان تبرز أنّ كثيرا من الشراءات والأطعمة يكون مآلها القمامة.فيتحوّل التبذير الى مدمّر مستمرّ لرسالة الصوم التي أريد لها تجسيد التضامن بين فئات المجتمع متفاوتة الدخل.

معلوم أن الغِشّ مُحرّم في الإسلام وفي جميع الأعراف والمعاملات، ومعلوم كذلك أن خطب الجمعة في رمضان تكثف حثها المسلمين على عدم الغش والاستقامة، غير أنّ العكس عادة ما يحصل. فكثرة الاستهلاك والإقبال بنهم على البضائع تلبية للشهوات يفتحان الأبواب أمام الغش فيرتفع نسقه في شهر رمضان مثلما تبيّن إحصائيات المراقبة الاقتصادية والصحية[5].

ويحق لنا أن نتساءل إن كان شهر رمضان شهر التقوى والورع والزهد كما يوصف من أعلى المنابر الدينية والإعلامية في شتى البلدان الإسلامية أم هو شهر النفاق والتزلف؟.

وليس بخافٍ على أحد أن شهر رمضان أصبح لا يخلو من تفشي ظواهر النفاق مقارنة بالأشهر الأخرى. والنفاق يتجذر بالخصوص في الخطاب الإعلامي ولدى عدد من السياسيين والشخصيات العامة . فجميع الخطباء في الإعلام كما في السياسة يُظهرون قدرا من الإيمان والوعظ والتقوى، مردّدين نفس الشعارات والجمل دون قناعة أو ممارسة عند البعض. لماذا لا نرسي خطابا عقلانيا واعيا حول حرية القول حتى لا يقول المرء إلا ما يقتنع به؟ فلا يُخطب فينا حول فضائل

5 - نتحدث هنا عن إحصائيات رسمية يتم نشرها بكثافة في تونس أثناء شهر رمضان المعظم من كل سنة.

هذا الشهر وبركته (وهي أكثر الألفاظ شيوعا) إلا من كان مقتنعا بذلك، ولا يحدثنا عن فوائد الصوم إلا من كان صائما.

لا لوم على الأفراد في اختياراتهم الخاصة لأن الصوم والإفطار مسألة خاصة واختيارية لا إكراه فيها وهي مرتبطة باعتقاداتهم الدينية وبعلاقتهم بخالقهم، لكن اللوم يصبح مشروعا عند ما يتم تكريس النفاق فتصبح فئات من المجتمع بارعة في نشره عبر خطاب إعلامي ديني تفننت في ترويجه مؤسسات مختصة.

ومردُّ ذلك اللوم أن خدمة الدِّين ليست في ترويج الألفاظ المحنّطة جيلا بعد جيل ترويجا لفظيا جامدا وإنما خدمته الحقيقية تكون بتقديم رؤية جديدة حوله تخاطب العقل كما الوجدان، تجدّد ولا تعيد الألفاظ كالببغاء وتدفع نحو الاختيار المقنع لا النفاق المعمم، وتُصلِح سلوك الأفراد ليكون مطابقا للخطاب العام السائد خلال الشهر الكريم، ويتطابق كذلك، وهو الأساس، مع مقصد الدين في الصوم.

اغتيال العقل[1]:
الدين في قبضة الشعوذة

تهتم وسائل الإعلام بوتيرة مكثفة أحيانابقضايا الشعوذة والسحر في أوساط اجتماعية مختلفة. ولئن اختلف تناول تلك الظاهرة بين السطحية والعمق ليصل الى المتاجرة بمآسي الناس أحيانا، فإن ذلك الاهتمام له ما يبرره نظرا إلى كثرةالعرافين الموزعين في محلات عصرية يستقبلون فيها زبائنهم بطرق عصرية شبيهة تماما بطرق عمل الأطباء. بل حتى اللوحات الإشهارية التي يضعونها على مداخل محلاتهم هي تماما كلوحات الأطباءوالمحامين، وعادة ما يتم التنصيص على أنّ المعني بالأمر عرّاف مرخص له وهو ما يطرح أكثر من سؤال حول هذه الجملة أي حول من رخص له؟ ومن مكنه من الوثائق الإدارية لفتح «دكان» بهذه الطريقة؟ بل من الناس من استغل هذا السبيل فترك عمله في الوظيفة العمومية أو في الشركات العمومية والخاصة ليتحول بين عشية وضحاها إلى عرّاف روحاني لأنّ هذه المهنة تدرّ عليه أموالاأكثر من مهنته الأصلية ولم يعد الأمر يقتصر على الرجال بل أصبح هناك أيضا عرافات ذائعات الصيت ومن الشباب أيضا.

يبدو هذا الموضوع على غاية من الأهمية بحيث يحتاج إلى دراسات معمقة لأنه يمسّ جملة من الاختصاصات التي يمكن أن تتناوله من

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 780، 7 ديسمبر 2003، وقد أعدنا صياغته، والعنوان مستوحى من كتاب «اغتيال العقل» للمفكر السوري برهان غليون.

زاويا مختلفة .. إذ يُعتبر انتشاره في نهاية المطاف حالة مرضية ..فمن يصدّق أن العرّاف يمكنه أن يُشفيَ حين يعجز الطبيب هو مريض، ومن يصدّق أنّ العرّاف يتنبأ بالغيب ويجنّب الناس غوائله بوصفاته السحرية هو مريض أيضا، ومن يعتقد أن العرّاف على اتصال بعوالم خفية يستمد منها علمه «المطلق» هو مريض، ومن يؤمن أن العرّاف يُخرج الأرواح الغريبة والشريرة من الأجساد هو مريض،إلى غير ذلك من المعتقدات السائدة.

ولعلّ العرّافين على قدر كبير من الدهاء والمكر إذ يستغلون سذاجة حرفائهم ويوظفون انتشار بعض المعتقدات والعادات البالية أحسن توظيف فيغنمون من وراء ذلك.

وتبرز الدراسات والتجارب أن الشعوذة والسحر ينموان عند تفشي العجز والأزمات،فعجز الإنسان عن تفسير الظواهر وفهمها يجعله يبحث عن تفسيرات غير واقعية حتى يقنع نفسه ويصل إلى مرحلة الرضا عن الذات. ثم إنّ استفحال الأزمات يبعث بأطراف عدّة إلى الهروب نحو عوالم غير واقعية تنسيهم وطأة تلك الأزمات. والأزمات هنا تأخذ أبعادا عديدة اقتصادية واجتماعية ونفسية. فهروبا من أزمه الفاقة والحرمان يلجأ الإنسان إلى من يعطيه تفسيرات تريحه وتؤيد وضعيته. ثم إنّ بحث المجتمع عن هويّته أوعن المعنى في بعده الفلسفي الوجودي قد يجعله يلجأ إلى تفسيرات خرافية وذلك يمكن أن يفسّر انتشار النِّحَل ذات الاعتقادات العجيبة انتشارا واسعا حتى في البلدان الأكثر تصنيعا وتطورا. وهي نِحَلٌ توغل في اللامعقول إلى درجة الذهاب إلى «الجحيم الجماعي» عبر عمليات الانتحار الجماعي التي سجلت في أكثر من بلد. ثم إن الاضطرابات النفسية على مستوى الفرد تجعل الإنسان يبحث عن ملاذ آمن حتى

ولو كان وهميا فيصطاده العرافون والدجّالون فيبتزونه ببيعه الكلام المعسول المطمئن ولو إلى حين.

وإذا دققنا النظر وجدنا أن انتشار تلك الظاهرة يكون في كثير من الأحيان بتواطؤ من جهات عدة. فعندما نسأل سؤالا بديهيا هو: من يُسند لهؤلاء الرخص حتى يفتحوا المحلات المنتشرة في كل مكان؟

أو هل بإمكانهم التكاثر بهذا الحد الذي هم عليه لو لم يكن هناك غضّ للطرف عن نشاطهم وأحيانا أخرى تشجيع واضح لهم؟ يكون الجواب واضحا ولا يحتاج إلى مفكرين ضالعين في علمهم لأن إرادة العقلنة تقتضي الوقوف لتلك الظواهر بالمرصاد. والحدّ منها بقوانين تقدميّة. لأنّ المجتمع النامي والباحث عن نسق ما من التطور هو بحاجة إلى إشاعة العقلنة والتشجيع عليها عبر مختلف الوسائل. وهو بحاجة إلى التشجيع على حريّة التفكير وتوظيف العقل وحسن استعماله بدل حرية الشعوذة والدجل، لأنّ انتشار الشعوذة بهذه النسبة فيه إهانة لعدة أطراف ومؤسسات عملت الدولة الحديثة على إرسائها باعتبارها مؤسسات عصرية لابدّ منها.

فانتشار الشعوذة بتلك الدرجة فيه إهانة لمؤسسات التعليم التي قامت أساسا لتكريس روح العقلنة ومناهج التفكير لدى الناشئة، فهو ينقص من قيمة تلك المؤسّسات حين تصبح مقولات المشعوذ أحيانا أعلى من مقولات المعلم والأستاذ. والأدهى أن نجد من رُوّاد المشعوذين من قضى السنوات الطوال على مقاعد الدراسة ينهل من معين «إيمانويل كانط» و«أوغست كونت» وغيرهما ممن نظروا للعقل البشري الحديث وتلك مفارقة مَرَضية أخرى.

وانتشار الشعوذة فيه إهانة أيضا لاختصاصات طبية على رأسها الطب النفسي حيث يصبح من الممارسات العادية أن يتوجّه المرء

إلى المشعوذ بدل التوجه إلى الطبيب النفسي، والغريب في الأمر أن بعض المشعوذين أصبحوا يقلدون الأطباء حتى في أشكال ممارسة المهنة، مثل طريقة الاستقبال والبدلة البيضاء والوصفات، فهم أيضا يعطون روادهم بعض العقاقير و«العجائب» الشافية تماما كما يفعل الطبيب.وأخطر أنواع الشعوذة تلك التي يدّعي أصحابها ممارستها باسم الدين فيتجنون على الله ورسوله دون علم أو سابق معرفة، فيدّعون أنّهم قادرون على معالجة أمراض عضوية خطيرة بمجرد تلاوة نصوص. ما أو بكتابة مضامين لنصوص دينيّة ما وجدت لذلك الغرض ومن فرط تأثيرهم على الناس تختلط العقائد عند ضحاياهم بالشعوذة ويصبحون أبعد عن أيّ فهم ديني يطوّر عقولهم وينمّي حياتهم.

وانتشار الشعوذة والعرافة بهذه الدرجة هو في نهاية المطاف إهانة للعقل الذي قامت المجتمعات الحديثة على أساس احترامه وتجذير سلطته، وهي الزاوية الأسلم التي لابدّ من تناول الظاهرة من خلالها لأنّ الحديث عن المشعوذين/ العرافين من باب قدراتهم الخارقة وأساليب عملهم وأيديهم التي «تجمد الماء» قد يكون دعاية لهم من حيث أردنا نقدهم، لذلك يكون المدخل الأسلم هو الحديث عن خطورتهم على العقل ومن ثمّة على التفكير السويّ وعلى مستقبل الأجيال الذين نريدهم بُناة مجتمع عصريّ تقدميّ ودولة حديثة بجميع مواصفاتها. وتحقيق ذلك لن يكون إلا بمجهود وإرادة سياسيين. لأنّ المؤسّسات التي تصدر القرارات هي وحدها القادرة على محاصرة المشعوذين بعدم الترخيص لهم وبحرصها على فتح منتدى للتنوير بدل كل محلّ شعوذة، فتكون الممارسة مطابقة للخطاب ويكون التصرف بالمجتمع مطابقا لما يُلقَّن في مدارج العلم،

ولا نترك للمشعوذين تحديد مصيرنا فهم لا يهمّهم مستقبل الشعوب والمجتمعات بل همّهم الوحيد ملء الجيوب وتكديس الثروات باغتيال العقل. وذلك ما لا يمكن أن يُقبل بعد هذه السنوات الطوال من التعليم ومحاولات التحديث.

الإسلام وحقوق الإنسان: الحلقات المفقودة [1]

تبقى العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان مجال اهتمام مستمر للجامعيين والنشطاء الحقوقيين في عالمنا العربي واهتمامهم ينصبّ دائما في البحث عن مجالات التطابق وحالات التعارض بين ما يروج من فكر إسلامي والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

وما كانت هذه القضية لتطرح من أصلها لو لا ما نلاحظه من أوجه التعارض على أرض الواقع وما يكرسه الطرفان المعنيان بالقضية كالمدافعين عن حقوق الإنسان من جهة والذين يقدمون تصورات للإسلام من جهة أخرى، فأغلب هذه الفئات تعتقد اعتقادا راسخا أن التناقض والتعارض قائم بين القطبين في حين أن التناقض في الأذهان نتيجة التصورات القطعية المسبقة أو نتيجة القراءات الثابتة للنص الديني الذي تقدمه في صورة التعارض مع حقوق الإنسان الكونية. ودون نقاش مبدأ الكونية والخصوصية يمكن القول إن غاية الدين -أي دين والدين الإسلامي في المقدمة- هي التحرر الذي يقتضي الحرية، والحرية لا تتعارض بأي حال من الأحوال مع حقوق الإنسان. لكن هناك من يجعل من العقوبات غاية الإسلام وجوهره، فيقدمها على الحقوق الأخرى وعلى رحابة الإسلام، فيضيّق الخناق على أي فهم آخر ويحاصره بما يصور الإسلام دوما ضد حقوق الإنسان.

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 760، 13 جويلية 2000. وقد كتبته على إثر ندوة نظمها المعهد العربي لحقوق الإنسان بعنوان الإسلام وحقوق الإنسان شارك فيها ثلة من الجامعيين والنشطاء الحقوقيين.

ويصطدم أي تصور جديدة لإحداث المصالحة -التي هي طبيعية- بين الإسلام وحقوق الإنسان بحواجز فيحاصر أصحابه ويطاردهم باعتبارهم محرفين للنص الإلهي، ويسعون لتطويعه مع نظريات غربية مستوردة. وهي محاولات لإبقاء الوضع الفكري ومن ثمة الفهم للإسلام على ما هو عليه.

وإذا أردنا أن نعدد أهم العوائق الأساسية أمام ذلك التصور الذي يسعى للمصالحة من داخل النص ذاته وجدناها ثلاثة:

الأول يكمن في المؤسسة الدينية الرسمية، فهذه المؤسسة ورغم أنها تنتمي ظاهريا في الوطن العربي إلى «دولة حديثة وعقلانية وتقدمية» لا تزال تتبنى رؤية دينية موغلة في التقليد وتروج لها سواء في العقائد كما في الفقه، وهي مفارقة عجيبة تعيشها. والخطاب السياسي الرسمي لا يخرج عن ذلك التصور، بل هو أسير له. ويكفي النظر في ما طرأ خلال سنوات عديدة في أكثر من بلد عربي من قضايا ذات علاقة بالحرية لنجد أن المؤسسة الدينية الرسمية كانت وراء ذلك، من محمود طه في السودان مطلع الثمانينات، إلى رفض الأزهر لكتب فكرية وروايات أدبية، مرورا بأشهر قضية في نهاية القرن العشرين وهي قضية المفكر المصري نصر حامد أبو زيد الذي تم تكفيره وقضت المحكمة بتطليقه من زوجته.

ومن المفارقات العجيبة في هذا الصدد أن بعض الأنظمة تقاوم مجموعات دينية شر مقاومة، لكن تَصوّر أجهزتها الدينية في بعض الأحيان يبدو أكثر تخلفا من المجموعات التي تقاومها، وهي ليست المفارقة الوحيدة التي نعيشها في حياتنا الفكرية والسياسية.

أما العائق الثاني فهو ما يمكن أن نسميه بـ «بالإسلام المخيف» الذي تقدمه بعض المجموعات الدينية والذي يرهب الناس ويخيفهم من الإسلام أكثر مما يرغبهم فيه، وعادة ما يكون في جوهره نقيض

الرسالة التي جاء من أجلها الإسلام والقائم بالأساس على الترغيب وليس الترهيب. وقد وجد هذا التصور عصره الذهبي مع حركة طالبان الأفغانية التي قدمت للعالم أسوا صورة عن الحريات السياسية ووضعية المرأة. وهذا التصور للإسلام يُحوِّل البدع والعادات القبلية إلى جوهر الإسلام، فيتحول من ثمة الإسلام إلى قمع مستمر للخصوم السياسيين والعقائديين واضطهاد المرأة بمنعها من التعليم والخروج والعمل وتحويل العقائد من جوهرها وروحها إلى قشور شكلية. وهي صورة تلقفتها أجهزة الإعلام الغربية لتقتصر عليها في تصوير الإسلام كما ساهمت عدد من الفضائيات العربية في ترويجها. وغني عن القول إن هذه الصورة تشوه الإسلام أيما تشويه، فبعض الذين يُستَدعَوْن للإدلاء بآرائهم حول موقف الإسلام من بعض القضايا يساهمون بأشكالهم الغريبة وأفكارهم المحنطة في تشويه الإسلام، ولن تجد الأطراف التي تسعى لذلك أحسن منهم لتحقيق مقصدها في هذا المجال.

ويتمثل العائق الثالث في انتشار وعي يسراوي لدى عدد من أفراد النخبة العربية والتونسية كجزء منها تحكمه أفكار مسبقة تجاه الدين وقفت عند مرحلة تاريخية محددة. هذا الوعي يرفض -بحكم تلك الأفكار القبلية- الاقتراب من النص الديني، ويعتبره يتناقض تناقضا جوهريا مع فلسفة حقوق الإنسان، لذلك تجد أصحاب هذا الوعي يكتفون بإصدار الأحكام فقط ويعطلون أي محاولة للمصالحة من داخل النص الديني باعتبار أن ذلك النص لا يمكن أن يرتقي إلى مرتبة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ومعضلة هذا التصور أنه يكتفي بالشعارات وينطلق من جهل مدقع بجوهر الدين وروحه ومقاصده، وجهل كذلك بما كتب في هذا الموضوع بالذات، لأنه وإن كان التصور السائد حول الإسلام

هو الذي أسلفنا فقد وجدت في المقابل كتب وقراءات مغايرة قدمت صورا أكثر إشراقا لا تتناقض في شيء مع حقوق الإنسان، وبينت أن غاية الدين هي إعلاء مكانة الإنسان وتحريره من جميع القيود.

نحن بحاجة إذن إلى تجاوز تلك العوائق بإعادة بناء وعينا الجماعي دون أحكام مسبقة أو مُسلّمات إيديولوجية، وهي محاولة جماعية تتطلب الكثير من الوقت والتنازلات كذلك. والتنازل للعلم ليس خسارة أو حطا من القيمة بل هو انتصار للأمة.

الأشعرية والميثاق الوطني [1]

تعددت الكتابات والتصريحات الرسمية بالخصوص حول المذهب الديني للدولة وقد اختار القائمون على شؤون الدين في بلادنا المذهب الأشعري في العقيدة والمذهب المالكي «السمح» (كما يصفونه دوما) في الفقه. وسنعمد في هذه المقالة إلى عرض أهم آراء الأشعرية مع مقارنتها بأهم الاختيارات السياسية والتشريعية والحضارية للدولة في توجهها الحالي.

ليست هناك فائدة كبرى في التذكير بالتيارات الثلاثة التي برزت في بداية القرن الحالي وقدمت رؤى في التعامل مع الماضي تراوحت بين الغوص فيه من ناحية، ومحاولات التوفيق بينه وبين الحاضر من ناحية ثانية، ورفضه ضمن توجه ثالث، وانعدام الفائدة من ذلك يكمن في أن هذه التيارات أصبحت من المعلوم بالضرورة بين المثقفين لكن يبقى المهم عند الحديث عن الماضي بأحداثه ومذاهبه ونظمه هو الجواب عن سؤالين رئيسيين:

هل التاريخ أحداث يمكن نقلها إلى عصرنا بحذافيرها بالتغافل عن الصراعات السياسية والعقائدية التي أفرزتها؟ أم أن التاريخ هو تراكم معرفي يشكل لاوعيا جماعيًّا يُمكن توظيفه أو الاستفادة من وقائعه حسب حاجاتنا المعاصرة دون اقتلاع أحداثه من سياقها؟

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 275، 30 نوفمبر 1990.

بدا الجواب عند الجهاز الديني الرسمي واضحاً، فقد اختار نقل بعض المذاهب التاريخية إلينا دون أي تعديل يتناسب مع العصر. وهذا التعامل «الميكانيكي» مع أحداث الماضي يجعل دعاة الدين الرسمي في نفس البوتقة مع السلفيين الذين يسعون إلى مقاومتهم، لأن السلفية هي رؤية تريد أن تسترجع فترات من الماضي بغثها وسمينها قبل أن تكون شيئا آخر، وما لم يحدد الجهاز الرسمي موقفا واضحا من الماضي يقوم على الربط الواقعي بين الماضي والحاضر، ما نأخذ من هذا الماضي وما نترك، ما يفيدنا منه وما لا ينفعنا، ستنحصر مقاومة السلفية في مستوى الشعار الذي لا مضمون له.

ماذا يعني إحياء الأشعرية اليوم؟

من العوامل التي أضرت بالمسلمين تمسكهم الشديد بالمذهبية وتركيزهم على الخلافات الجزئية مع تضخيمها حتى تتحول إلى عصا غليظة تمتد في وجه الخصوم السياسيين عندما يقفز أي طرف إلى السلطة، وهو ما لم يتعظ به الجهاز الديني الرسمي الذي يسعى جاهدا من خلال رموزه إلى إحياء الأشعرية دون أي رؤية نقدية أو إعادة إنتاج هذه العقيدة ضمن الفضاء المعاصر والحاجيات الجديدة للدولة المنادية بالتعددية والتجديد المتواصل. ويبرز جليا هذا التناقض من خلال مقارنتنا لآراء الأشعرية مع اختيارات الدولة وقد حصرنا ذلك في ثلاث نقاط:

1 - **تعامل الأشاعرة مع النص**: يقول أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ / 936 م) مؤسس المذهب في خصوص كلام الله «وكلامه واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم

السلام ودلالات على الكلام الأزلي». وإيمان الأشعري بعدم تعدد أوجه كلام الله دفعه إلى تبني «الآيات المحيدة «لذات الله (السمع - الكلام - الأيدي - الرؤية يوم القيامة) تبنيا حرفيا دون أدنى تأويل كما فعلت الفرق الأخرى.

إن جهازا رسميّا يتبنى هذه القراءة للنص الديني سيبدو في تناقض مع مواقفه التي عبّر عَنْها في مجلة الأحوال الشخصية واعتبرها تجديدا في الدين. فكيف يوفق دعاة الأشعرية عندنا بين دعوتهم هذه وعملهم في جهاز دولة شرع لمجلة الأحوال الشخصية منذ عقود إيمانا من المشرع بالاجتهاد في التعامل مع النص القرآني؟ أليس في ذلك مزالق منهجية كبيرة يصعب حلها؟

2 - **أفعال الإنسان**: قال الأشعري «وإراداته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث أنها مخلوقة له لا من حيث أنها مكتسبة لهم أراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم. وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل»

يضع دعاة الأشعرية في هذه النقطة أيضا أنفسهم في حرج شديد إذ كيف يمكن للإنسان الذي آمن أن أفعاله مقدرة عليه سلفا أن يبدع ويحقق نهضة هو بأمس الحاجة اليها؟ ثم إن هذا الإقرار يجعلهم لا يحلون الإشكال الكلامي القديم: كيف يقدّر الله أفعال الإنسان الشريرة ثم يحاسبه عليها وهو من صفاته العدل؟

3 - **الإيمان الأشعري**: تقول الأشعرية في خصوص الإيمان «الإيمان هو التصديق بالجِنان وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب أي اقر بوحدانية الله تعالى واعترف

بالرسل تصديقا لهم في ما جاؤوا به من عند الله بالقلب صح إيمانه وحتى لو مات عليه في الحال كان مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك». لقد أرادت الأشعرية لهذا الإيمان أن يكون خارج إطار الصراع الاجتماعي والسياسي وذلك حتى لا تكثر المحاسبة وخاصة لأولي الأمر الذين يتصرفون بإرادة مطلقة، وهو ما يدفع إلى القول إن هذا الإيمان هو أقرب إلى التبرير منه إلى العقلنة خاصة إذا قَارَنَّاه بآراء الفرق الكلامية الأخرى، وكما ذهب إلى ذلك حسن حنفي «فعندما يظن الناس أنهم مؤمنون بمجرد القول خاصة إذا كان قولا فارغا بلا مضمون يصبح النفاق الديني هو أسلوب الممارسة ويصبح الاستغلال هو الأساس فتُقام الشعائر الدينية من أجل التعمية والتغطية على ما يدور في الواقع والستر على ما يحدث في حياة الناس».

فهل إن هذا الإيمان -والسؤال موجه إلى دعاة الأشعرية في الجهاز الديني الرسمي دائما- يتماشى مع روح المجتمع المنشود القائم على الصراع بين القوى الاجتماعية؟

مآزق دولة الإسلام [1]

متى يستوعب العرب والمسلمون الدروس والعبر من أوضاعهم ومما يجري حولهم في العالم ؟ إنه السؤال الذي يتردد في ذهنك أكثر حين تطلع على النص الكامل لخطاب رئيس الوزراء الماليزي المتخلي مهاتير محمد الذي ألقاه في القمة الإسلامية التي انعقدت ببلاده سنة 2003. أثار الخطاب ضجة عالمية حول ما تضمنه حول اليهود، واعتبر مهاتير معاديا للسامية على الرغم من أن موضوع اليهود في الخطاب كان عرضيا وفي إطار المقارنة بين الأسلوب الذي اتبعوه للهيمنة على العالم والأسلوب الذي يتبعه المسلمون إن وُجد أسلوب. والاطلاع على النص الكامل للخطاب يجعلنا نفهم لماذا تمت مهاجمته بتلك الدرجة، لأنه خطاب تضمن برنامجا شاملا ورؤى يخشى المسلمون الخوض فيها، لأنها تبرز عوراتهم للجميع، فكان بمثابة «خطبة الوداع» التي تتضمن عادة عبرا بليغة وعصارة تجربة ثرية.

وإذا كانت العبر تأتي من مهاتير محمد فيمكن الاستماع اليها لأنه – ورغم بعض المؤاخذات على أسلوبه في الحكم طوال الاثنتين والعشرين سنة التي تولى فيها رئاسة الوزراء عبر نيابات انتخابية – حين تولى الحكم سنة 1980 كان الدخل القومي الخام 21 مليار دولار لكنه بلغ 210 مليار دولار سنة 2003 عند مغادرته الحكم وهو درس بليغ للعديد من الدول الإسلامية التي لا تزال تبحث عن نموذج

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 934، 20 نوفمبر 2003.

للتنمية بعد خمسين سنة من الحكم وأكثر، أو الدول الأخرى التي اكتفت رغم كثرة الأموال التي أنفقتها في إرساء نموذج استهلاكي بدد الثروات وملأ جيوب الشركات الأجنبية.

وليس هذا الأهم عند تناول الخطاب المذكور، وإنما القدرة على تفكيك العقلية الإسلامية السائدة التي جعلت مليارا وثلاثمائة مليون مسلم موزعين على 57 دولة لا وزن لهم في العالم، ولا قدرة لهم على تغيير المعادلات الانتخابية في المنظمات الدولية رغم أنهم 57 دولة من ضمن 189 دولة أي يمكن أن يكون لهم وزن انتخابي كبير.

بالتأكيد هناك عِلل عميقة يمكن أن نرجعها إلى ثلاثة مستويات أساسية. مستوى العقلية السائدة والتعامل مع الإسلام، وفي هذا المستوى فإن الكثير من القادة المسلمين ليست لهم القدرة على تشريح الوضع بعمق كما فعل مهاتير، فللقادة دور مهم في تغيير العقليات، لكن الكثير منهم لا يفعلون، لذلك قد يكون مهاتير محمد أراد أن يضعهم أمام مسؤولياتهم التاريخية في رفضهم لكل إرادة للتجديد وجرأة في التصدي للمواضيع الحساسة. قلة منهم تجرأ كما فعل مهاتير على القول إن سبب تخلّفنا وقعودنا وانقسامنا وتشتتنا وصراعاتنا مع بعضنا البعض جذوره في القراءات التاريخية للإسلام التي تبتعد عن مقصد الدين وجوهره كما جسده الرسول محمد. فهناك مئات الأحزاب والطوائف الإسلامية المتصارعة يغيّب أصحابها وحدة الأمة التي هي الهدف الجوهري للرسالة المحمدية على حساب المواقف الذاتية الضيقة، قراءات وقادة لم يستوعبوا الدرس من المسلمين الأوائل الذين أقاموا حضارة ممتدة حين استوعبوا العلوم السائدة في عصرهم من يونانية وغيرها وطوروها، وحين جعلوا تدريس العلوم واجبا مثله مثل علوم الدين والعبادات في حين انغمس المسلمون منذ

عصور الانحطاط إلى اليوم في المسائل الخلافية الضيقة ولم يشجعوا العلوم العصرية واعتبروها من مظاهر الدنيا الفانية، فجانبوا الثورة الصناعية واهتموا بالقضايا الجانبية من نوع هل يجوز لبس السروال؟ وهل يجوز استعمال الكهرباء لإضاءة المسجد؟

وفي الوقت الذي كانت الأمم الأخرى تشق طريقها نحو ثورة علمية رهيبة حاولوا أن يغرسوا في الأذهان أن الدنيا ليست سوى مجرد جسر عبور إلى الجنة التي على المسلم أن يعمل من أجلها وصوروا مثل تلك المفاهيم على أنها جوهر الإرادة الإلهية والله منها بريء لأنه يقول «أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» ولم يغير المسلمون أنفسهم -إلا في الظاهر طبعا- ونسوا أن الزمن تغير ولم يقف عند القرن السابع ميلاديا والأمثلة عديدة عن هذه الجذور الفكرية التي تُعيق التفكير الحر، ولعل عودة فضائيات معينة إلى نوع من الفتاوى الغريبة وإقبال الجمهور عليها بكثافة يبرز في هذا المجال أن التغيير الضروري الذي من المفروض أن يحدث وتقوم به مؤسسات التعليم وهيئات المجتمع المدني لم يحدث.

فلا يزال الناس عندنا ثلاثة أصناف ... صنف يرى أن الحلول الأمنية في مواجهة تلك الظاهرة هي الأساس، وصنف ثان يعتقد أن الاستفزاز وترديد الشعارات الجوفاء كافيان لمواجهة تلك الظاهرة ويرى أنه قادر على إعطاء الدروس للآخرين في هذا المجال في حين انه في التخلف ينعم شأنه شأن بقية أفراد المجتمع، وصنف ثالث يرى أنه غير معني بما يجري، لأنه أوجد لنفسه فضاء فكريا جديدا، فلا يرى موجبا لمناقشتها لأنها قد تكون في نظره علامة من علامات التخلف فيكتشف فيما بعد أنها اقتحمت عليه بيته ومؤسسته الشغلية وغيرها من الفضاءات التي يتحرك فيها.

ولا يقتصر تخلف المسلمين على القراءات السائدة بل يشمل أيضا أساليب التسيير عندهم، فهم يرفضون الديمقراطية ونتائج صناديق الاقتراع، ولا يحسنون توظيف من عندهم من البشر والثروة، وعجزوا عن بناء العوامل الأساسية في الدفاع عن النفس، وذلك جراء عدم تشجيعهم لتدريس العلوم، فكانت النتيجة الحتمية أن ليس لديهم القدرة على صناعة أسلحتهم الخاصة للدفاع عن أنفسهم.

إضافة إلى ذلك المعطى الواقعي الظاهر للعيان، فإن الأمة واسعة العدد، لا تملك القدرة على رسم خطة، وهي لا تملك إلا الغضب، والإنسان الذي في حالة غضب لا يفكر جيدا، ولذلك كان الانطباع أن المسلمين غير قادرين على الإصلاح والتطوّر، وأن قدرهم أن يبقوا ضعفاء ومقموعين في العالم. عجز المسلمون عن ذلك رغم أن تراثهم وبالخصوص تراث الرسول -كما أشار إلى ذلك مهاتير- يزخر بالعبر. فالرسول أمضى صلح الحديبية مع أهل مكة رغم معارضة أصحابه ورغم أنه لم يكن الحل الأمثل، لكنه قبله في إطار موازين القوى السياسية، والمسلمون انهزموا في غزوة أُحُد نتيجة قلة الانضباط وخروجهم عن الخطة المرسومة، والمسلمون يتصارعون ويواجهون العدو دون أدنى خطة هدفهم الوحيد هو إيذاء العدو كما آذانا، وذلك غير كاف لبناء أمم وحضارات تدوم. فما يهم في مثل تلك الصراعات هو النصر وليس الرغبة في الانتقام والاكتفاء بتوجيه الضربات الموجعة.

إن العدو خطط واجتهد، ولا بد للمسلمين أن يفعلوا نفس الشيء، ويكون المدخل بالاقتناع بأن المسألة ليست مسالة قوة فحسب، وإنما استعمال الذكاء أيضا، فنحن نواجه شعبا يخطط ويستعمل ذكاءه فهيمنته على العالم لم تأت من فراغ. تبقى مشكلة

الانخراط في العالم وهي المشكلة الأعمق بالنسبة للمسلمين لأنهم عجزوا عن ذلك على امتداد خمسة قرون، تاريخ بداية انحطاطهم. انهم يتوفرون على عناصر إيجابية في العدد والثروة، لكن عليهم أولا أن يسخّروا حكمهم لصالح شعوبهم، ولا يجعلونه نقمة عليهم، و«أن يكون في خدمة الشعب والأمة والإسلام.» ومتى تحقق الشرط الأساسي يمكن الاتفاق على ميثاق لا يلغي الاختلافات، وإنما يكون حول المصلحة وحول الخطط في مواجهة العدو سواء كان إسرائيل أو التخلف والانحطاط عامة. تبرز «العقلانية المهاترية» قدرة فائقة على التعامل مع الأمر الواقع وتوظيف الإمكانيات المتاحة دون شعارات فضفاضة لا تجدي نفعا. وتزداد المقارنة إلحاحا حين نعلم أن مهاتير محمد يوصف بأنه يملك فن الجمع بين التناقضات» الوطنية والتسامح ومعاداة الإمبريالية والبراغماتية في التعامل مع الدول الإمبريالية. يتبنى الإسلام مع الدعوة إلى أن الرجوع إلى الإسلام كما شُيِّد في الماضي مستحيل ويعني الإخفاق، لذلك لابد من التجديد. ينتقد الدول الكبرى، لكنه يدعو المسلمين للاستفادة من الغربيين واليهود والصينيين واليابانيين وكل الذين وظفوا العلوم والتكنولوجيا.

من يفهم الدرس بعد ذلك ؟؟؟

المجتمع والقيم [1]

هل يمكن لأي مجتمع أن يحيا دون قيم وأخلاق؟ أو ما هي القيم والأخلاق التي على المجتمع أن يبني عليها أسس تعامل أفراده فيما بينهم؟ سؤال يطرح نفسه وسط ما يشتكيه المواطن التونسي يوميا خلال معاملاته، فهو دائم التشكي من أخلاق الجيل الجديد، بما يوحي بتصادم شديد للأجيال يتفاعل داخل المجتمع.

إن العلاقات داخل الأسرة أصبحت محل نقد متواصل، وأصحاب المهن الحرة يتعرضون لنقد مستمر جراء تعمد بعضهم الغش في صنعته، ولتحايل بعضهم الآخر وتعمدهم التلاعب بالأسعار، وتعاظم نقد سلوك المرأة وسط التطورات السريعة التي عرفها المجتمع بحكم ارتباطه بحركة التغيرات العالمية.

وإذا كان المرء يكتفي بإلقاء أحكامه القطعية حول الظواهر السلوكية المنتشرة معبرا بذلك عن قناعاته دون تفسير أو نقاش أو سعي لفهم الظواهر الجديدة، فإن حركة المجتمع تحتاج دوما إلى من يحللها ويتعقلها، لأنه ما من مجتمع يسير دون فهم وتعقل لآلياته حتى وإن بدت خارج الأنساق النظرية المعتادة أو الجاهزة.

يُعَدُّ مبحث الأخلاق والقيم مبحثا أساسيا في الحضارات المتعاقبة فقد خصص له روادها وفلاسفتها قسطا مهما من جهودهم وبحوثهم لإدراكهم جميعا أن التعايش الجماعي يحتاج دوما إلى «مُدَّونة سلوك»

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 890، 16 جانفي 2003 ضمن سلسلة بعنوان «المجتمع والقيم».

تنظم تعامل الأفراد وتحدد نظرتهم للأشياء، لكن الفرد عادة ما يحيد عن مبادئ تلك المدونة، لأن الأمر الواقع في التعامل اليومي بما هو جنوح نحو الغريزة الفردية والمطلقة يجعل الإنسان يتنازل عن كل ما تعلمه من أخلاق فاضلة سواء كان منبعها الدين أو الفلسفة أو الأيديولوجيا التي يتبناها.

وبما أن المبحث قديم فإن ما يشتكيه الإنسان المعاصر اشتكى منه أسلافه بما يوحي أن المجتمعات المتعاقبة عرفت نفس الظواهر مع اختلاف الأشكال. وتكفي الإشارة في هذا الصدد إلى نصين كتبهما ابن خلدون، واحد حول أخلاق أهل الحضر في مقارنتهم بالبدو والثاني حول أخلاق أهل الصنائع.

«فأهل الحضر من كثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم ذلك حتى لقد ذهب عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبَرَائهم وأهل محارمهم لا يصدهم وازع الحشمة كما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولا وعملا»[2].

«أما أهل الصنعة والتجار فإن أخلاقهم نازلة عن خلق الأشراف والملوك، فالتجار يعانون في غالب أحوالهم البيع والشراء، ولا بد فيه من المكايسة ضرورة. وخلق الكياسة بعيدة عن المروءة. وأما إن استرذل خلقه بما يتبع ذلك من المماحكة والغش والخلابة وتعاهد الإيمان الكاذبة على الأثمان ردا وقبولا فأجدر بذلك الخلق أن يكون في غاية المذلة لما

2 - عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1960، ص 215.

هو معروف. وقد تجد منهم من يسلم من هذا الخلق ويتحاشاه لشرف نفسه وكرم جلاله، إلا أنه في النادر بين الوجود»[3].

إذا كانت هذه الظواهر قديمة فما الذي تغير حتى تعود الحاجة الأخلاقية بقوة؟ ما حدث هو رغبة التمرد التي تبرز كطفرة في حياة المجتمعات، فمن حين لآخر تبرز مجموعات تتزعم التمرد على كل شيء. في فترة من الفترات سادت موضة التمرد على المجتمع في عاداته وتقاليده وأخلاقه ونظرته للعلاقات الاجتماعية، وأصبح هذا التصور بمثابة الحتمية الجديدة كل من يرفضها ينعت بمحدودية الفهم والتخلف والرجعية.

فكانت الطفرة الفاجعة التي ولدت لدى فئات أخرى احتماء بالأخلاق كما تعلموها في صباهم في البيت والمدرسة أمام ما لاحظوه من غياب أي وازع أخلاقي لدى الجيل المتمرد، هذا الجيل الذي بقدر ما كان هاضما للنظريات الجديدة وللظواهر المستجدة في المجتمعات الأخرى بقدر ما قدم صورة سيئة عن التعامل الأخلاقي بما هو احترام لحسن معاملة الآخِر وللعهد والعشرة والصداقة ولإتقان العمل وللإخلاص وللاستقرار العائلي وحب الوطن، وجميعها مفاهيم لا تتجذر إلا بتربية مشتركة وممارسة جماعية يتعلم فيها الأقل سنا من الذي يتقدمه في السن. أما إذا تراجعت تلك المفاهيم والمبادئ فيصبح المجتمع بحاجة إلى إجراءات عاجلة وصدمات جدية. فالأساليب التربوية تحتاج دوما إلى مراجعة للوقوف عند ثغراتها وعجزها عن الإيصال إلى الأهداف التي يطمح اليها أفراد المجتمع والتشريعات تحتاج بدورها إلى المراجعة وحسن التطبيق

3 - ابن خلدون: المقدمة، ص 705.

وصرامته، لأن ما لا يصلحه/ يردعه الوازع الداخلي الأخلاقي يمكن أن يصلحه القانون إذا أحسن تطبيقه وشعر الجميع أن هناك احتراما له وحرصا عليه.

المجتمعات التي هي في حالة تغير مستمر تحتاج من قادة الرأي فيها -إن وجدوا- ومن سياسييها إلى اهتمام متواصل بتلك القيم والمفاهيم لأن سيادة القيم تسهل عملهم وتعينهم على التغيير المنشود في أبعاده الشاملة أما إذا أهملوها واهتموا «بسطحيات» الأمور و«سفاسفها» كانوا كمن ينشدون واقعا أسوأ من الذي يعيشونه.

السياسة و الأخلاق [1]

لا تقف ادعاءات النخبة في تقييمها للمجتمع عند حد فهي تعتقد ضمن رؤيتها المتعالية أنها أعلى شأنا من مجتمعاتها نظرا لتقدمها عليها في المعرفة والعلم والفهم والتحليل. ويطال ذلك الادعاء المجال الأخلاقي، فيتم الاستهزاء والتحقير من أخلاق العامة باعتبارها لا تخرج عن أحد إطارين: إما أخلاق منحطة لما تأتيه عناصر من عامة المجتمع من أفعال مُشينة، أو هي أخلاق ميتافيزيقية بالية لم يعد لها مكان وسط المتغيرات التي يشهدها المجتمع حسب نظريات النخبة المذكورة وقوالبها الجاهزة التي عادة ما تكون نسخا لنظريات أخرى قطع أصحابها أشواطا في مراجعاتها.

إلا أن نخبتنا المتعالية عجزت مقابل تهكمها على أخلاق العامة عن الإتيان بأخلاق بديلة تُقنع العوام أن أخلاقهم بالية وتجذبهم بوهج الممارسات الجديدة المختلفة عما هو سائد. عجزت عن ذلك، لأنها في الوقت الذي تحشر فيه نفسها في برج الاستعلاء قدمت في معاملاتها الخاصة بها أو المتعلقة بالمجتمع نماذج أسوأ بكثير من الأخلاق المجتمعية المتعارف عليها أو المطبقة من قبل المجتمع.

فقد كانت النخبة متناحرة فيما بينها تناحرا مستمرا لا يُراعى فيه مبدأ أو عُرف أو دين أو قانون مما انجر عنه التذرّر والإقصاء الذي يصل حد التصفية الجسدية كما كان الشأن في بعض دول

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 891، 23 جانفي 2003 ضمن سلسلة من المقالات بعنوان المجتمع والقيم.

المشرق العربي التي بنت تجاربها على الإيديولوجيا المغلقة والفصائل التنظيمية التي حملت السلاح لتحرير الوطن لكنها أدارت فوهات البنادق نحو بعضها البعض.

وبمثل تلك الممارسات أصبحت النخبة في تقييم العامة لها ناقضة للعهد دوما، فوعودها كثيرة، وإنجازاتها محدودة، وشعاراتها رنانة، وممارساتها غير متطابقة معها.

وهي في نظر العامة رمز للوصولية والانتهازية وخيانة العهد تضحي بكل شيء للوصول إلى المصلحة الذاتية الصِّرفة بعيدا عن شعارات المصلحة العامة والوطنية وغيرها من الشعارات المضخمة التي تملأ خطاب النخبة. ويشجع على أحكام العامة تلك غياب معايير القانون والمقدرة والمنافسة الشريفة/ الشرعية، لذلك تحقر العامة نخبتها، ولا تترك فرصة للاقتصاص منها بشتى الوسائل كلما توفر لها ذلك.

بتلك الطريقة ينقسم المجتمع على نفسه ويتكون داخله عالمان يتعايشان معا، لكنهما يختلفان حد التناحر ويتصادمان باستمرار، مما يعيق تطور المجتمع بطريقة سليمة تتناغم فيها جميع مكوناته.

ويحق لنا أن نتساءل أين الخلل؟ أهو في نخبتنا التي ظنت أنها باستعلائها على مجتمعها يمكن أن تنتج أخلاقا وممارسات جديدة؟ أم في وسائلها التي اقتبستها وأرادت أن تجسدها في بيئة مغايرة؟

إن التقدم لخدمة الشأن العام ضمن أُطرُ سياسية عادة ما يُشْحَن بقيم أخلاقية ضخمة من نوع الوفاء والعهد والمصلحة العامة/ الجماعة والشرف / المجد سواء تعلق الأمر بالقبيلة أو الأمة. وتلك الشحنة الأخلاقية نظّرت لها المفاهيم القديمة والحديثة للسياسة

وممارسة السلطة، فالسياسة عند العرب هي القيام على الشيء بما يصلحه، وفي تعريف آخر «الجهد لإقامة النظام والعدل وتغليب الصالح العام والمصلحة الاجتماعية المشتركة في وجه ضغوط المصالح الفئوية والذاتية الضاغطة». وما يلفت الانتباه أن المفاهيم العربية للسياسة تربط بينها وبين العدل، فكأن السياسة لم تقم إلا تحقيقا للعدل، وذلك ما لا تركّز عليه كثيرا التعريفات الفرنسية - على سبيل المقارنة - التي تربط المفهوم خاصة بالحقوق والقانون والدستور والمؤسسات. وهي ارتبطت في الغرب بالشرعية والعدالة والسيادة والرغبة العامة.

لقد تمردت نخبتنا على الأفكار التقليدية بما فيها الأخلاق القديمة بدعوى أن القديم لم يعد يسعها، وبدعوى أنها درست في جامعات عصرية ومنها من درس في الغرب، لكنها لم تقدر على تعويض ذلك بما ينفع الناس ويفيد المجتمع، وإن كان نظراؤهم الغربيون استطاعوا أن يعوضوا المعايير الأخلاقية التقليدية بالقانون الذي أصبح سلطة أخلاقية جدية إن لم يحترمها الفرد من تلقاء نفسه فهو يخشاها لأنه يدرك مدى تأثيرها ووقعها.

إن تلك الحلقة المفقودة في عمل الساسة هي التي خلفت الازدواجية القاتلة التي يعيشونها والتي تتجلى في مستويين اثنين: الأول اضطرارهم للتركيز في خطبهم العامة على الأخلاق رغم أنها لم تعد ضمن جهازهم المفاهيمي الحديث وينظرون اليها نظرة تحقير، والثاني هو أنه بقدر تركيزهم على الأخلاق بقدر ما تعم الشكوى في المجتمع من انعدام الأخلاق، ذلك أن الناس بطبعهم أدركوا أن ذلك الخطاب الـمُضَخّم الذي يستهدفهم لا معنى له إن كان أصحابه لا يجسدونه وليست له الأرضية التي تسنده.

إذا غابت الأخلاق كرادع أساسي في حياة المجموعة وإذا غُيّبَ القانون أصبح المجتمع يسير دون «بوصلة»، وليس من الغريب أن تعم فيه «ممارسات غابية» تصبح بمرور الزمن وكأنها أمر واقع بحكم استسلام الجميع لها.

إن المتغيرات التي يعيشها العالم والنقاشات الكبرى التي ترافقها -التي تتجاهلها نخبتنا كأنها لا تعنيها- تبرز أننا بحاجة إلى جيل سياسي جديد يعطي مثالا في المسألة الأخلاقية، وليس بالضرورة أن يبشر هذا الجيل بالمدينة الأفلاطونية الفاضلة، ولا أن يعيد على مسامعنا المنظومة القديمة دون أي ربط بالزمن، بل هو مطالب أن يحوّل القانون إلى أخلاق جديدة دون أن يلغي القديم، وأن يعطي المثال في الالتزام بما يعلن، وفي أنه أرقى فعلا من العامة التي يحتقرها دوما دون مبرر لذلك، لأن المجتمع في تكامله وليس في تناحر عناصره.

المقدّس والسياسي [1]

عديدة هي البحوث التي حاولت استجلاء حقيقة العلاقة بين المقدس والسياسي سواء كما برزت في تراث الأمم المختلفة أو في بعض المواقف والمظاهر الحديثة خاصة في السنوات الأخيرة بعدما استفحل التوظيف السياسي للمقدس.

والواقع السياسي يبرز عديد الأمثلة التي تتغير فيها الفتوى بتغير المصالح السياسية. فالجميع يعلم الفتوى التاريخية الشهيرة لآية الله الخميني الذي كفر فيها الكاتب البريطاني من أصول هندية سلمان رشدي وأهدر دمه بسبب ما ورد في روايته «آيات شيطانية». الفتوى عمقت الحصار المضروب على إيران، ولاقت رفضا عالميا واسعا، مما دفع بالإيرانيين إلى البحث عن مخرج يؤجل الفتوى التي انطلقت من النص المقدس كما قدمها أصحابها ويضمن المصلحة السياسية. فقد أعلن نائب لجنة الشؤون السياسية الخارجية في مجلس الشورى الإيراني محمد جواد لاريجاني أن وفدا إيرانيا سيتوجه قريبا إلى باريس حاملا جوابا إيجابيا للاتحاد الأوروبي الذي كان طلب من إيران التعهد رسميا بعدم الإقدام على أي عمل يهدف إلى اغتيال سلمان رشدي الذي أصدر الإمام الخميني فتوى بهدر دمه عام 1989 من أجل كتابه آيات شيطانية.

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 504، 23 جوان 1995.

المثال الثاني يتعلق بحكم محكمة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية القاضي بالتفريق بين الكاتب المصري نصر حامد أبو زيد وزوجته ابتهال يونس وهي أستاذة جامعية وذلك بناء على شكوى تقدم بها ضده إسلاميون متشددون على خلفية كتاباته الفكرية، واعتُبِر ذلك الحكم إذعانا لمطلبهم الذي سبق لهم أن تقدموا به للتفريق بين أبي زيد وزوجته باعتبار أن أبا زيد كافر تهجم على العلماء المسلمين في كتبه وحرّف التراث ولا يجوز للكافر فقها أن يتزوج مسلمة.

إن هذين الحدثين المتزامنين يُحيلان إلى تفكير عميق حول علاقة السياسي بالمقدس وتوظيفه لأغراض سياسية مَحْضَة ومدى خطورة ذلك على الفكر والمجتمع معا.

فالتراجع الإيراني عن الفتوى -أو لنقل بداية التراجع عنها- جاء لأسباب سياسية بيّنة، فبعد الحصار الاقتصادي الذي شنته الولايات المتحدة الأمريكيّة مؤخرا على إيران وسعيها لتوسيع ذلك الحظر عالميا بإقناع دول نافذة باختيارها جاء الانفتاح الإيراني على الاتحاد الأوروبي كخطوة لإحداث توازن وإيجاد سند اقتصادي خاصة بعد الأزمة الاقتصادية التي تعيشها إيران والتي قد تستفحل مع الحظر الأمريكي. والانفتاح على الاتحاد الأوروبي لن يكون إلا بتنازل معتبر ولن يكون ذلك إلا بإبراز نوع من الانفتاح العقائدي بالتنازل عن الفتوى.

وإذا كانت الفتوى لها حيثياتها الدينية -أي قواعدها ونصوصها التي ترتكز عليها- فإن التنازل قد يجد له أصحابه مبررات من النصوص ذاتها أيضا، وذلك يبرر مدى هشاشة التوظيف السياسي للمقدس وارتباطه بالمصالح والمتغيرات.

فبعد أن كانت إيران متمسكة بالفتوى إلى حد دفع بمؤسسة إلى الإعلان عن إسناد جائزة كبرى لمن يقتل سلمان رشدي معتبرة ذلك «حقا دينيا مقدسا» نجد اليوم مسؤولين في أعلى المراتب السياسية يبنون خطا مغايرا ،فوزير الخارجية الإيراني ذكر أن إيران لن ترسل أحدا أو "كوماندوس" لقتل أحد في أوروبا في رده عن سؤال حول رشدي. وكان الرئيس الإيراني قبله طلب من الأجهزة الرسمية ببلاده إعادة النظر في الفتوى التي أصدرها الخميني منذ ست سنوات.

القضية الثانية وإن ابتعدت عن الأولى جغرافيا فإنها تتفق معها في الآليات والمنطق، فبعد أن رفضت المحكمة الابتدائية دعوى التفريق بين أبي زيد وزوجته أقرّت محكمة الاستئناف الدعوى في إجراء فاجأ المثقفين المصريين جميعا والذين عبروا عن استغرابهم واندهاشهم من هذا الحكم الذي يضع حياة مفكر في خطر.

وخطورة هذا الحكم هو أنه يُشرِّع قانونيا لتنميط الفكر، إذ أن أبا زيد لم يرتكب ذنبا سوى أنه ألف كتابا عبر فيه عن رأي مغاير استحسنه البعض واختلف معه البعض الآخر شأنه شأن أي فكر، ومحاكمته من أجل فكره هي عودة متقنة لمحاكم التفتيش الأوروبية التي كانت تلقي بالكُتّاب المستنيرين في المحرقة لمجرد أنهم ألفوا كتبا أو صدعوا برأي مغاير.

وإذا قلنا إن آليات القضيتين هي نفسها فذلك لأنها تلتقي في نقاط أساسية هي:

تعطي صورة مشوهة ظلامية في عصر أصبح الجميع ينادي فيه بالحرية وحقوق الإنسان، وكان من المفروض إبراز النصوص الإسلامية العديدة التي تحث على مثل تلك القيم لا العكس.

إنها دعوات لقتل الفكر المغاير وبالتالي فهي قتل للإبداع، بما أن الإبداع لا ينمو إلا في بيئة فيها الاختلاف والتعدد. وذلك القتل مخالف في جوهره لنصوص الإسلام التي يمكن -بحكم رحابتها وشموليتها -أن تُقرَأ قراءات مختلفة وتفرز مللا ونحلا متعددة يمكنها أن تتعايش. وقديما انبثقت من النص الواحد فرق كلامية ومدارس فلسفية ومذاهب فقهية كانت تتعايش مع بعضها البعض ويناقش بعضها البعض بعيدا عن لغة السيف والقتل.

إن القضيتين اللتين أُثيرتا في تزامن تبرزان مدى هشاشة توظيف المقدس في الخلافات الفكرية والسياسية إذ سرعان ما يتم التراجع بعد تغير المعطيات كما تبرزان أن خطرا كبيرا يكمن في احتكار طرف واحد-سواء كان مجموعة سياسية أو دولية بحالها -للمقدس وجعله سيفا مسلطا على رقاب الآخرين المختلفين، لأن ذلك يُعَدّ مدخلا فعليا للحروب الدينية، فالمقدس هو فضاء أرحب من السياسي والمعيش الذي من شأنه أن يُولّد الخلافات والصراعات ...قد يصبح المقدس في كلياته ومقاصده مصدر استلهام للسياسي، لكن أن يتحول إلى مِلْك خاص لفئة أو دولة فثمة مكمن الخطر.

النص الديني والمرأة: المقاصد المُغيّبة [1]

عندما تثار نقاشات حول المرأة سرعان ما تطرح التجربة التونسية كأنموذج محبذ للنقاش، وسرعان ما تُصوَّب نحوه سهام النقد باعتباره -حسب المنتقدين- حرّف الشريعة عن موضوعها، وابتدع نصوصا فقهية/ قانونية تتعارض مع النصوص الإسلامية الأصلية، وأقر أحكاما خرجت عن الإجماع الإسلامي. والمثال التونسي المعني هو مجلة الأحوال الشخصية كما تمت صياغتها وإعلانها سنة 1956 بإصرار واضح من الزعيم الحبيب بورقيبة والتي تعبر في الأساس عن جملة أفكاره التي أخفى بعضها أثناء الحركة التحريرية ليعلنها بأكثر جرأة أثناء السنوات الأولى من حكمه. وكانت أفكارا صادمة للعديد من الأطراف التي واجهتها بحدة، وصَنَّفت بورقيبة في خانة «أعداء الإسلام». لكن الأفكار ذاتها أصبحت بمرور الزمن بمثابة المكاسب للمجتمع التونسي وتناولها بالدراسة باحثون ومفكرون كثيرون يطمحون لبناء نمط اجتماعي مغاير لما هو سائد في مجتمعاتهم بالاستئناس بالتجربة التونسية.

كنا مجموعة من الصحافيين بالكويت جئنا من بلدان مختلفة لتغطية الانتخابات الكويتية التي جرت سنة 1999، وكان معنا عدد من شيوخ المهنة الذين جابوا الوطن العربي شرقا وغربا وخَبِروا أنظمته

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 709، 15 جويلية 1999.

وقوانينه، وكان أكثر قرار كويتي حينها حاز على نقاشات الصحافيين على هامش الحدث الانتخابي هو مرسوم السماح للمرأة بالتصويت والترشح في انتخابات مجلس الأمة الكويتي المقبل سنة 2003.

ذلك القرار فجّر نقاشا لم يهدأ في الأوساط الصحفية والفكرية حول حقوق المرأة عامة، وبرزت المقارنة بتجارب عربية أخرى وفي مقدمتها التجربة التونسية، وكان من الطبيعي عندما تثار حقوق المرأة أن تُطرَح علاقتها بالنصوص الإسلامية، وخاصة ما يتعلق منها بتعدد الزوجات باعتبار أن القانون التونسي منع تعدد الزوجات وأقر حقوقا عائلية خاصة في مسألة العصمة والطلاق لا تتوفر عليها معظم النساء في البلاد العربية.

وجرأة النقاش مكّنت من التطرق إلى العديد من الأفكار والمواقف في عدد من بلداننا العربية، ويقدمها أصحابها على أساس أنها الإسلام الثابت والنصوص القطعية التي لا يرقى اليها شك أو نقاش في حين أن أغلبها عادات مجتمعية أُلبِست لباس الإسلام، واختلطت فيها الممارسات القبلية في حين أن الإسلام لم يشر إليها من قريب أو من بعيد.

إن فهم النموذج التونسي يتطلب العود على بدء، أي النظر في أدبيات إصلاح وضع المرأة التي انطلقت منذ أواسط القرن الماضي مع رسالة ابن أبي الضياف -حول المرأة مرورا بكتاب الطاهر الحداد الشهير «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» الذي ألّفهُ في ثلاثينات هذا القرن ومساهمات النخبة التونسية من خلال الصحافة التونسية وصولا إلى مجلة الأحوال الشخصية، فقد تجلت في كل تلك الأعمال وغيرها رغبة في إخراج المرأة من بوتقة الجهل والعادات البالية التي لا علاقة لها بالإسلام في جوهره كالخرافات والجن والسحر

وربط العفة بالبقاء في البيت ورفض تعليم البنت.. الخ. وتجرّأت بعض العائلات على مخالفة تلك العادات التي لا علاقة لها بالإسلام وعلّمت بناتها.[2] وتلك الوضعية التي ولدها الانفتاح التونسي وكذلك صدمة الحداثة كان من الطبيعي أن يفرزا أنموذجا منفتحا ومتطورا مع إرادة النخبة السياسية في تلك الفترة.

المسالة الأخرى التي تُطرَح عند التطرق إلى الأنموذج التونسي هي معارضة النص القرآني ومخالفته خاصة قرار مجلة الأحوال الشخصية بمنع تعدد الزوجات، وكان ذلك القرار كافيا عند العديد من الأطراف مشرقا ومغربا لاتهام بورقيبة بالكفر وشن أكبر الحملات ضده في العالمين العربي والإسلامي على الرغم من أن تلك المسألة فيها اجتهادات واسعة تتعلق بالنص الديني. فكثير من عامة المسلمين عادة ما يتشبثون بتفسير الفقهاء للنص ثم بتفسير التفسير ليبتعدوا عن روح النص وجوهره، وتصبح التفاسير التي تختلط فيها العادات والتجارب والآراء الذاتية -التي لا تخلو منها أي قراءة أو تفسير- تصبح أقوى من النص وأكثر سلطة منه، ويصبح مقابل ذلك أي خروج عن ذلك الفهم والتفسير انحرافا أو كفرا أو تحريفا أو ما إلى ذلك من النعوت التي تُلقى جزافا.

إن نقاش الإعلاميين والمفكرين لمسألة المرأة عامة وللنموذج التونسي خاصة يُبرز أن علاقتنا بالنص الديني بحاجة إلى مراجعة حتى لا نقوّله ما لم يقل، وحتى لا تصبح الإشارات بمثابة الواجبات، فتعدد الزوجات في القرآن خضع إلى قراءات متعددة من قبل علماء الإسلام الذين تمسكوا بشرط العدل المطلق بين الزوجات للسماح

2 - أفادت إحصائيات أن عدد البنات اللاتي أصبحن يدرسن بالمدارس كان سنة 1935 في حدود 551 بنتا، وبلغ حوالي 1938 .6000 بنت في حين كان العدد لا يتجاوز 65 بنتا سنة 1905 في أول إحصاء.

بالتعدد ليستنتجوا من ثمة أن العدل غاية لا تُدَرك بين الزوجات، لذلك أبطلوا التعدد وفي مقدمتهم شيخ الإسلام محمد عبده.

وكان النص القرآني يتدرج بالعقلية التي يتعامل معها والبيئة التي يتنزل فيها وهي بيئة تُكثِر من التعدد الذي يصل حينها إلى عشرات النساء ومنهجية التدرج لا تريد صدمة العقليات السائدة وإنما اعتمدت على وضع شروط تصل إلى الإبطال أو التعطيل مثلما حدث مع قضية الرّق في القرآن، فليس هناك في القرآن على سبيل المثال نص واحد يُحرّم الرّق، لكن كل النصوص المتعلقة بهذه المسألة تجعل الرق مستحيلا وتعتق الرقاب، وذلك في أسلوب منهجي -بيداغوجي حكيم في التعامل مع البيئة التي يتنزل فيها النص القرآني.

فالظروف الموضوعية، في إطار الاجتهاد الضروري، الذي أُغلِق منذ قرون ولم يستوعب روحه وجوهره عديد المسلمين، تتطلب حلولا قد تؤدي إلى قراءة مغايرة للنص الديني تخرج عما هو سائد من عادات، وتلك القراءة المرجوة لا تعني إلغاء النص أو تجاوزه بقدر ما تعني التعامل معه وفق الضرورات والمتغيرات وفي هذا الإطار يمكن أن يُفهَم تعطيل عمر بن الخطاب لحد السرقة في سنة المجاعة، وتعطيله لنصيب الفاتحين من الغنائم إبان الفتوحات الإسلامية حفاظا على توازن المجتمع وخوفا من أن تستثري فئة على حساب أخرى.

تلك هي الروح الاجتهادية التي تجعل النص صيرورة تاريخية قادرا على الإستجابة لكل المتغيرات. وفي هذا الإطار يمكن أن يفهم النموذج التونسي.

بوذا والجهل المقدّس [1]

أصرت حركة طالبان الأفغانية على تدمير تماثيل بوذية تعود إلى مئات السنين وذلك على الرغم من النداءات الدولية والوساطات الإسلامية العديدة. ولعل طالبان بصنيعها ذاك تعتقد أنها تحقق كسبا للإسلام ونصرا له، فهي تعيد صراعات الماضي متغافلة عن حكم الزمن.

كان على قادة حركة طالبان وهم يدّعون أنهم خبراء في الدين أن يدركوا أن العلاقة بين الأديان هي علاقة تكامل وتواصل وليست علاقة إلغاء كما يبرز ذلك نص القرآن نفسه وسيرة الرسول. فالإسلام الذي جاء بعد اليهودية والمسيحية لم يقض عليهما، بل جاء ليكون امتدادا طبيعيا لهما. وكثير من القصص والأحكام الواردة في القرآن أكدت ذلك إذ احتوت على قدر كبير من التشابه مع ما ورد في الكتب المقدسة الأخرى. وهناك روايات نجدها في الديانتين تبناها الإسلام وبنى عليها تصورات جديدة واستخرج منها إضافات وتلك حكمة التواصل.

والرسول ذاته وجد نصرته في الفترات الحرجة عند المسيحيين الذين آووا أصحابه ونصروه. ولو استوعبت طالبان جوهر السيرة النبوية لأدركت أن الرسول عندما تفاقم اضطهاد أصحابه قال لهم

---

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 794، 15 مارس 2001.

اذهبوا إلى الحبشة ففيها ملك لا يُظلم عنده أحد...فذهبوا إليهم فآواهم ورعاهم وتفهّم دينهم الجديد وهو يحمل الصليب...

وهي من العبر التي كان لابد من استخلاصها قبل التهديد بتدمير تمثال بوذا، لأن مثل ذلك الفعل يعيدنا إلى حرب الديانات ويبرز الإسلام كدين مستنفر هَمُّ أتباعه تحطيم الديانات الأخرى. واليوم تحطيم تمثال وغدا قد تكون ملاحقة أتباع هذا الدين أو ذاك.

وكان على قادة طالبان أيضا أن يدركوا طبيعة العلاقة بين الحاضر والماضي في القرآن ذاته. فالقرآن يحث المؤمنين به على تأمل الماضي لاستخلاص العبر الضرورية منه في إقرار واضح أن تاريخ البشرية لا يبدأ من الصفر بما في ذلك تاريخ الأديان ذاته، «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة الذين من قبلكم.» فإذا كانت بداية انتشار البوذية في القرن الخامس قبل الميلاد، وإذا كان أتباعها كثرا فإنها من المفروض أن تكون محل تقدير وعناية من قبل المسلمين...ومن المفروض أيضا أن يكون تراثها تراثا إنسانيا لابد من صيانته ورعايته لأنه شاهد على فترة من فترات الإبداع الإنساني. ولو كان لقادة طالبان ذرة من العقل لجعلوا من تمثال بوذا الضخم الذي خربوه مزارا عالميا يَدُرُّ عليهم الأموال الكثيرة في بلد يتهدّده الخراب والمجاعة... فلو فرضنا لحظة أن الأديان الأخرى عاملت طالبان بالمثل وأعلنت أن جميع الآثار الإسلامية ممنوعة لكان الأمر يقتضي من أتباع تلك الديانات تحطيم المعالم الإسلامية .. من قصر الحمراء بإسبانيا الذي يبقى شاهدا على أهم إنجازات الحضارة الإسلامية إلى المسجد الأقصى أولى القبلتين وثاني الحرمين الشريفين، وعندها سندخل حروبا دينية لا نخرج منها إلا بتدمير أجزاء هامة من الآثار البشرية، وسنعود إلى النقطة الصفر من حيث الإنتاج الحضاري والمعالم الحضارية.

لقد بات من المتعارف عليه بين البشر اليوم أن من المكاسب الحضارية ما أنجزت في الأصل باسم الأديان لكنها أصبحت بمرور الزمن ونظرا لقيمتها التاريخية معالم حضارية عالمية ملكا للإنسانية جمعاء، لذلك هي تتشوق إليها وتسعى إلى زيارتها للوقوف على حقيقتها وعظمتها في الآن نفسه. لكن طالبان ترى عكس ذلك لأنها تطرح على نفسها دائما المهام الوهمية.

فمنذ أن استولت على الحكم في أفغانستان، بدعم واضح من المخابرات المركزية الأمريكية التي صنعتها، وهي تخوض تلك المعارك الوهمية. فهي ضد عمل المرأة ودراستها في الأماكن المخصصة للدراسة وذلك مخالف للإسلام وفق جميع النصوص والمعايير.

وفرضت طالبان لباسا غريبا على المرأة، وهو لباس فيه مزيج من القبلية والتقاليد التي ألبسته لباس الإسلام. وتَعْمُد طالبان من حين إلى آخر إلى شن حملات لانتهاك حرية التعبير بدعوى أن «خصومها» من المارقين عن الإسلام. ثم تنظم حملات أخرى ضد من يخالفها المذهب من داخل نفس الدين الإسلامي، فقد عمدت ميليشياتها إلى تدمير قرية شيعية فقتلت الأطفال والشيوخ والنساء الأبرياء المعتنقين للمذهب الشيعي وجميعهم يحرم قتلهم وكأنّها تريد إحياء الصراع المذهبي الطائفي في زمن ظن فيه الجميع انه تم توديع تلك الصراعات الهامشية التي استنزفت الكثير من الطاقات.

عديدة هي المهام الوهمية التي مارستها طالبان لكن الثابت الوحيد فيها هو أنها تهدف إلى تجهيل البشر وتخريب البلاد. والمتأمل في حالة أفغانستان من ناحية بُنيتها التحتية يخيل إليه أنها بلاد من القرون الوسطى دُمّرت فيها البنية التحتية طرقاتٍ ونقلا، ودمّرت منابر العلم، وهُجّر عدد هام من السكان الذين أصبحوا يبيتون في

العراء في أجواء ثلجية مما سبب حالات وفاة عديدة. وحالة البلاد تلك تدعو إلى طرح أكثر من سؤال لعل أهمها: من أجل ماذا تقاتل طالبان؟ أمِنْ أجل الخراب وتدمير البلاد؟

والجواب عن هذا السؤال بيّن، فطالبان مشروعها مشروع تخريبي بالأساس. ربما التخريب نتائجه دوما أسرع من الإصلاح، ولأنَّ ما يُصلَح في سنوات يُخرّب في لحظات فإنه يمكننا القول إنه إذا ما تم رصد مبالغ مالية ضخمة لجهة ما قصد تشويه الإسلام ما استطاعت أن تحقق ما حققته طالبان في تشويه الإسلام، وذلك هو «الكسب» الوحيد الذي حققته طالبان إلى حد الآن.

حركة طالبان:
مواجهة الحضارة باسم الإسلام [1]

تتوالى الأخبار الغريبة والمحيرة من أفغانستان بعد تولي حركة طالبان السلطة فهي اتخذت «بسرعة البرق» عددا من الإجراءات المضحكة المبكية في الآن نفسه. صحيح أن أفغانستان هي بلاد العجائب كما يحلو للبعض أن يسميها. فهل هناك عجب أعجب من أن يتحول مجاهدو الأمس الذين تعاطف معهم العالم وتحدث الناس عن معجزاتهم في مقاومة الروس وهم عزل من السلاح فكبدوه خسائر نكراء إلى قتلة يتقاتلون فيما بينهم ويدفعون البلاد نحو الدمار والتخريب؟

بعد تلك المرحلة جاءت مرحلة حركة طالبان، هذه الحركة «اللغز» كما سماها محمود المستيري المبعوث الأممي إلى أفغانستان. جاءت حركة طالبان ففر مجاهدو الأمس وشرعت هي في ممارسة السلطة على طريقتها ساعية إلى إقامة حكومة إسلامية واتخذت في سرعة لافتة للانتباه «قرارات إسلامية» كما وصفتها كانت محل استغراب ودهشة وصلت حد التندر من قبل المسلمين ذاتهم. لأنها تبدو غريبة لإنسان يعيش في هذا العصر ولأنها تسيء إلى الإسلام أيما إساءة.

فقد منعت طالبان المرأة من العمل وفرضت عليها النقاب على طريقتها ومنعت أشرطة الكاسيت، وحطمت لعب الأطفال، وفرضت إطالة اللحى، إضافة إلى أنها لاحقت الخصوم السياسيين

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 569، 11 أكتوبر 1996.

ونصبت المشانق في الساحات العامة لبث الرعب في أوساط السكان. ولعل ذلك ما دفع بعدد هام من سكان كابول إلى مغادرتها هربا من جحيم طالبان.

واضح من تلك القرارات أن طالبان ترفض الحضارة والمدنية وتسعى إلى تقديم صورة عن «الإسلام الصافي». والإسلام الصافي في تصورها هو الإسلام كما عاشه الرسول لحظة التأسيس مع افتتان ببيئة الإسلام الأولى في بُناها الأساسية ولباس أفرادها وعلاقاتهم ببعضهم البعض. فلا غرابة بعد تلك الرؤية أن تدفع تصورها إلى أقصاه، فتنادي مثلا بتدمير السيارات وإحلال الجمال محلها وبهدم المنازل وإبدالها بالخيام وتغيير التكنولوجيا بالصناعات اليدوية البسيطة الخ...

إن طالبان لم تطرح على نفسها سؤال الشيخ الأزهري خالد محمد خالد «من أين نبدأ» فالإسلام بمثابة بحر لامحدود الأرجاء يمكن دخوله من أي الجوانب شئت وطالبان أخطأت مداخلها للإسلام وذلك لعدة اعتبارات أهمها:

- إيمانها بـ «العودة» إلى الإسلام مع إلغاء/ نسف التراكم الحضاري الحاصل طيلة أربعة عشر قرنا، وذلك هو المستحيل الأول في خطاب طالبان. وهذا الضرب من المستحيل يحتوي على مفارقتين: الأولى التي تصور الإسلام كنصوص نظرية محفوظة خارج الزمان، وتصور الواقع كنبع صاف يمكن الرجوع إليه متى شئنا، في حين أن الإسلام لم يتحقق إلا من خلال الواقع ولم يكن مفارقا للزمان فأثّر في الواقع لحظة تأسيسه.

أما المفارقة الثانية فهي واقعية عملية: هل يمكن نسف أربعة عشر قرنا من التأثير العلمي والاجتماعي (لأن هناك سلوكيات تُكتَسب مع مرور الزمن) والرجوع إلى نمط جديد من العيش والحياة؟ والجواب

بالاستحالة، لأن ما تتصوره عودة هو في الحقيقة نتيجة تأثّر بتلك الفترة الطويلة وليست نسخة من المرحلة الأولى.

- تركيزها على إسلام المحرمات لا إسلام الـمُباحات، فالإسلام احتوى في تشريعاته على محرمات وعلى مُباحات ككل الديانات الأخرى وككل شرائع الدنيا. فلماذا يبدأ التركيز بالمحرمات وكأن الإسلام جاء ليقتص من الناس وينغص عليهم عيشهم خاصة في بيئة لم تخرج بعد من أجواء الحرب والتقتيل والتنكيل؟ لقد كان أجدر بطالبان أن تعطي صورة إسلام التعايش والـمُباحات، فتبشر أهل أفغانستان بنمط جديد من العيش وهم الذين عانوا طويلا من الحرب، ولكي تعطي أيضا صورة مضيئة عن الإسلام في العالم.

- باختيارها أيضا «إسلام القتل» بدل إسلام التنمية فكأنها تقول للعالم إن الإسلام ما جاء إلا لينصب المشانق ويقتص من خصومه الذين هم في الأصل ليسوا خصومه بل خصوم الذين يسيطرون على السلطة، فقد ذكر تقرير منظمة العفو الدولية أن قوات طالبان اعتقلت في ظرف وجيز ألفا من أنصار برهان الدين رباني عدا الذين قُتِلوا حتى أن كثيرا من العائلات لم يعد أفرادها يغادرون منازلهم خوفا على حياتهم. ومن المؤكد أن تتكاثر التقارير في الفترة القادمة.

إن تلك الصورة التي قدمتها طالبان في أيام حكمها الأولى شوهت الإسلام أيما تشويه، لأنه كان من المفروض عليها أن تبدأ بإسلام التنمية لتبرز قدرة الإسلام على تنمية بلاد دمرتها الحرب طيلة سنوات. لكن تركيبتها الإيديولوجية تمنعها من تقديم تلك الصورة، لأنها قائمة على الأحادية والاطلاقية دون اعتبار حقوق الآخرين، ولم يسلم من ذلك الذين ينطلقون من الأرضية الإسلامية ذاتها وقَاومُوا في السَّابق الغزو السوفياتي الشيوعي لأفغانستانِ مثل برهان الدين رباني، وقلب

الدين حكمتيار، وعبد رب الرسول سياف، ولكم أن تتصوروا حجم الخلافات وطبيعتها مع الأطراف الآخرين.

الغريب في قضية أفغانستان هو ما يروج من أنباء عن مساندة باكستان وأمريكا لحركة طالبان، وهي مساندة تُنمّي الحيرة على أكثر من صعيد. صحيح أن باكستان لها مصالح سياسية في أفغانستان وتريد أن تلعب دورا في المنطقة لكنها ترتكب خطأ قاتلا بدعمها القوي لطالبان، لأنها تربي «القمقم» في بيتها ويُخشى أن ينقلب عليها ويصبح خطرا داخليا عندما تمتد جذوره ويترعرع بناؤه.

أما بالنسبة للدعم الأمريكي إذا صح فانه يعبر عن التناقض الأمريكي إذ في الوقت الذي ترفع فيه أمريكا «لواء مقاومة الأصولية» فهي تساند حركة من أغرب الحركات الأصولية، وقد تكون لها غايات استراتيجية في ذلك لإيجاد موقع قدم في أفغانستان خوفا من التأثير الإيراني الشيعي، وغايات حضارية أخرى أيضا في المساعدة على تشويه الإسلام وتقديمه في صورة السيف والمدفع بإعانة طالبان من حيث شعرت هذه أو لم تشعر.

إن ما تقدمه طالبان اليوم هو بمثابة «الإسلام الكاريكاتوري» الذي يقدم صورة أخرى عن الإسلام تسيء إليه أكثر مما تفيده.

ثقافة العقلنة [1]

يبقى السؤال حول «الثقافة التي نريد» يُطرح باستمرار على الرغم مما يبرز من هيمنة مطلقة لثقافة الاستهلاك إذ حيثما تُوَلِّ وجهك تجد المروجين لتلك الثقافة بما هي استخفاف بالعقل، ومغازلة للغرائز، وإغراء للبطون، واستبلاه للإنسان الذي يُراد تحويله إلى كائن استهلاكي يلهث وراء حاجياته دون عقل أو تفكير.

لكن هيمنة ذلك النمط الثقافي لا تعني انتصاره الأبدي وتَحوُّله إلى قدر محتوم على البشرية، لأن هناك دوما محاولات لتأسيس ثقافة العقلنة وسط تلك العتمة. فهناك دوما سعي لنشر الكتاب الجيد والأفلام الهادفة وإثارة القضايا الفكرية العميقة. فمسعى «التتفيه» من جهة وإرادة الوعي من جهة مقابلة دائما يتصارعان على مر التاريخ، لأن الإنسان محكوم دوما بحيرة تستبد به وتدفعه باستمرار نحو السؤال الوجودي والبحث والتنقيب عن المعنى حتى يصل إلى ما يحقق التوازن داخله.

حين تم تركيز ما سُمِّي بالدول الوطنية في المنطقة العربية إثر التحرر من الاستعمار كان السؤال الذي يُطرح دوما ضمن الأسئلة الأخرى التي تساعد على البناء هو: «أي ثقافة نريد؟». وهو سؤال واقعي وضروري لأن البناء لم يكن ليقتصر على الاقتصاد والإدارة وتركيز هياكل الدول دون أن يتطرق إلى بناء الإنسان. فالإنسان

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 781، 14 ديسمبر 2000 تحت العنوان الأصلي: ثقافة العقلنة وثقافة الهمبرغر.

هو الأداة والغاية معا لأي عمل تنموي حضاري، ولا يمكن لأي عمل بذلك الحجم والضخامة أن ينجح بإهمال الإنسان أو بإنسان لا يعي ما يريد ولا يفهم جوهر المشروع الذي يعمل من أجله، لذلك كانت البرامج المتعددة والمتناقضة لإقامة الثقافة البديلة، ثقافة الدولة الوطنية.

وكان من الطبيعي أن يتجاذب ذلك النمط الثقافي المنشود تياران، تيار الدولة وهو التيار الأقوى باعتباره يسيطر على المؤسسات، وتيار مضاد تمثله الإيديولوجيات المتصارعة مع خط الدولة ..فكان التفاعل والإثراء ..تفاعل بالحوار أحيانا ..وبالقسر والإكراه أحيانا أخرى لأن الدّولة ما كانت لتقبل ببعض الإيديولوجيات التي تعتبرها ضالة مضلّلة نظرا لتناقض بديلها الثقافي حول الإنسان والمجتمع مع ما تسعى هي لتكريسه ..لكن رغم الصدام كانت الاستفادة، وهي استفادة يمكن أن نسميها صامتة حيث تستفيد الدولة من عدة عناصر دون أن تعلن ذلك حفاظا على هيبتها.

ومنذ أن كان المسعى الثقافي، كان السعي لاكتساب وسائل التبليغ الثقافي. فكان الصراع على وسائل الإعلام، وترويج الكتاب، باعتبارها الأكثر تأثيرا في المتقبل الذي يسعى كل طرف لبنائه حسب منطلقاته النظرية والإيديولوجية.

وإذا سلّمنا اليوم بأن الإيديولوجيات انهارت -وهو أمر لم يعد محل تسليم-، وإذا سلمنا أن وسائل التبليغ والتأثير قد تغيرت فانتقلنا من وسائل تقليدية إلى وسائل أكثر عصرنة وسرعة، وإذا سلّمنا أن أُحادية الثقافة لم تعد ممكنة باعتبار تعدد الوسائط فانه لابد من القول إن حاجة الإنسان للثقافة باقية رغم رغبة العديد في تهميش الثقافة وتحطيم الثقافات المغايرة وتحويل الإنسان إلى كائن «همبورغري» همه

الوحيد تلبية حاجياته المادية وغرائزه وكفى، لا يعتني بتنمية حسه وذوقه وذهنه، ولا يهتم بالشأن العام، ولا يبدي رأية في القضايا المصيرية التي تهم مستقبله ومستقبل مجتمَعه. لكن تلك حسابات بان زيفها في مدة وجيزة وخاب امل مخططيها لأن إرادة التثقف والعقلنة وإرادة المساهمة في بناء المصير تغلب دوما وتنتفض باستمرار في الإنسان الذي يحمل داخله طاقة هائلة من الإبداع والفعل.

فهذا الإنسان هو الذي ابتدع بمجرد القول بموت الإيديولوجيا إيديولوجيا جديدة أصبحت قاسما مشتركا بين سكان المعمورة ..ابتدع إيديولوجيات حقوق الإنسان التي أصبحت تحرك الجميع من أجل حقوقهم ضمن مفاهيم موحدة وشبكة شاملة تتحدى كل من يريد قمع تلك الحقوق عبر مداخل مختلفة، كما أصبحت تُقِضّ مضاجع المستبدين رغم الترسانة القمعية الضخمة التي يملكونها ..فبيان أو اجتماع أو تصريح أو موقف أصبح يهز عرش ثكنات بحالها، لأنه عندما يصدر في القطب الشمالي يجد صداه في صحراء أفريقيا، وذلك ما لم يكن ممكنا أيام تصارع الإيديولوجيات القديمة.

كما ابتدع الإنسان نفسه بعد القول بموت الإيديولوجيات ..إيديولوجيا التنمية العادلة ..فدخولنا في مسار تنموي واحد في السنوات الأخيرة حوّل الشركات المتعددة الجنسيات إلى وحوش كاسرة ..لا يهمها أرزاق الشعوب ولا اقتصاديات الدول ولا جحافل العمال الـمُسرَّحين الذين يتحولون وعائلاتهم إلى قوافل من الجوعى والمحرومين مع ما ينتج عن ذلك من ظواهر خطيرة على المجتمعات وأمنها ..فكانت مقابل ذلك صراعات مجموعات صغيرة من أجل تنمية عادلة سرعان ما تحولت إلى ظاهرة عالمية تُربِك خطط دعاة العولمة والليبرالية المتوحشة ودعاة تذرّر الدولة

كدولة راعية أي حامية للفئات الضعيفة والمجموعات ومحافظة على التوازن التنموي.

إن ردود الفعل التي حصلت في سياتل بالولايات المتحدة الأمريكية منذ مدة احتجاجا على اجتماع الدول الصناعية الكبرى، وما حصل بعده في مدينة نيس الفرنسية احتجاجا على اجتماع الدول الأوربية، تبرز قوة الإنسان وقدرته على المقاومة، مقاومة من يريد أن يعبث بمصيره وإرادته. وإن بدت تلك المقاومة مضحكة عند المستسلمين أو همجية عند المنتفعين فإنها مؤشر إيجابي على ميلاد حركة تسعى لبديل جيد في الثقافة كما في الاقتصاد، لأنه لم يعد من الممكن أن تتحكم قلة في عقول الأغلبية تغسلها وتصنعها كما تشاء، أو يستبد 20% من سكان العالم بـ 80% من ثرواته ضاربين عرض الحائط بما نراه يوميا من فقر وحرمان ومجاعة.

سيبقى الإنسان يتصارع من أجل تحقيق ذاته بثقافة أكثر عقلانية وواقع اقتصادي أكثر عدالة وذلك مهما قيل عن عولمة الثقافة والاقتصاد ونهاية التاريخ لأن الضمائر الحية لا تموت أبدا.

فتاوى خارج التاريخ [1]

لا يمكن أن ننفي عن الصحافة مسؤوليتها في الارتقاء بوعي الأفراد أو تدجينه' بل يمكن الجزم بأنه مع تطور علوم الاتصال وتقنيات «الدعاية» أصبح للإعلام عامة الدور الأساسي في ذلك مقابل تراجع مؤسسات أخرى مثل المؤسسة التعليمية التي كانت إلى وقت قريب المصدر الرئيس للتأثير في كافة أفراد المجتمع وتوجيههم وخاصة من ارتاد منهم تلك المؤسسات.

لكن الصحافة المعاصرة لا تخلو من إسفاف في شتى مجالات المعرفة وضروبها ومن مسائل لافتة للنظر تدعو للتساؤل والمراجعة. من ذلك ما نطالعه من حين لآخر على أعمدة الصحف والمجلات العربية من أسئلة لقراء مختلفين يطلبون إيضاحات وفتاوى حول بعض المسائل التي يرونها «ملحة» و«ضرورية». والغريب أن اغلب الأسئلة التي تروج لها الصحف عادة ما تمس قضايا هامشية واعتقادات خرافية هي أبعد ما تكون عن جوهر الرسالة الدينية كالجن الذي يسكن البشر، وبعض مسائل الشذوذ الجنسي، بالإضافة إلى غريب العادات والبدع.

ويتولى الإجابة عن تلك الأسئلة شيوخ علم يغرقون في التفاصيل والجزئيات والروايات التي تعطي صورة شبه كاريكاتورية عن الإسلام ودوره في المجتمع المعاصر. ومن تلك الفتاوى ما نشرته

1- نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 471، 28 أكتوبر 1994.

إحدى الصحف المصرية فقد «جاءت زوجة إلى لجنة الفتوى وشكت زوجها النذل للشيخ أحمد حسن مسلم فقالت إنه لا يزيل شعر عانته وإبطيه. ولما طالبته بالنظافة كان الأجرب يقول لها إنه لا يريد التشبه بالنساء. فقال الشيخ مسلم «الإسلام دين النظافة ونظافة البدن ليست قاصرة على المرأة دون الرجل ولا يمكن أن تندرج تحت حديث «لعن الله المتشبهين» لأن إزالة شعر العانة والإبط من سنن الفطرة التي دعا اليها الرسول ﷺ.

والفطرة هي السّنة القديمة التي اختارها الأنبياء واتفقت عليها الشرائع جمعاء، فكأنها أمر فطروا عليه. وفي الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال «خمس من الفطرة. الاستحداد والختان وقصّ الشارب ونتف الإبط وتقليم الأظافر» فالاستحداد هو حلق العانة وسمي بذلك لاستعمال الموسى فيه وهو سنة بالاتفاق. فإذا لم يستطع الإنسان الحلق جاز له القص والنتف كما يجوز له إزالته بأي طريقة لا تؤدي إلى ضرر كالمساحيق وإن كان الأفضل هو الحلق، أما إزالة شعر الإبط فهو سنة بالاتفاق والنتف فيه أفضل إن قوي عليه المرء ويجوز إزالته بالحلق. وقد حدد الرسول ﷺ مدة لإزالة الشعر فقال في حديث أنس بن مالك «وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة ألا تترك أكثر من أربعين ليلة»، ولا ينبغي ترك مثل هذه الأماكن بدون تنظيف لسهولة تكوّن الفطريات والميكروبات والعرق والأوساخ مما يؤدي إلى ضرر وعلى زوجك الإسراع فورا بحلق هذه المواضع».

هذه عينة من الفتاوى أردنا تقديمها كاملة لنتبين الاهتمامات والنقاشات التي تشغل بعض الأفراد علما وأننا نجد فتاوى أكثر غرابة ودعوة للتعجب مما ذكر. وهذه الفتاوى التي يبدو مُهِماً

الاطلاع عليها لمعرفة العقلية الدينية والشعبية السائدة تقود الباحث إلى العديد من الاستنتاجات:

إن مثل تلك الفتاوى عادة ما تهتم بالبسيط من المسائل التي من المفروض أن تكون محل دراسة في الصفوف الابتدائية الأولى وتقف عندها، أو أن يتم تعليمها للأطفال في الوسط العائلي عند تلقينهم أصول النظافة وآداب السلوك، ولا يمكن أن تبقى محل اجترار من قبل مؤسسات تنعت بالشرعية والعلمية ومن علماء وشيوخ من المفروض أن يتفرغوا لمسائل أهمّ وأعمق تفيد الأمة وتخرج الإسلام من بعض الحصون الضيقة إلى رحابة العصر.

إنه رغم محاولات التجديد العديدة التي لاحت بشائرها في الأمة منذ عقود من الزمن فإن جوانب من اللامعقول بقيت تحكم تفكيرنا الديني وجعلته يغرق في مسائل هامشية وينسى الواقع فهرب إلى السحر والجن وتغافل عن قضايا أهمّ هي أساس الفكر الديني، وذلك مظهر من مظاهر الانحطاط. يروي المفكر المغربي محمد عابد الجابري في دراسة له بعنوان «صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي» نشرت في بداية الثمانينات في مجلة الفكر العربي المعاصر كيف أن المسلم في فترة الانحطاط من كثرة غوصه في قضايا معينة أصبح يعرف عن حيطان الجنة وجواريها ووديانها وثمارها أكثر من معرفته أثاث بيته وقضايا واقعه.

إذا علمنا أن مثل تلك الفتاوى عادة ما تصدر عن المؤسسات الدينية الرسمية فإنه يمكننا الإقرار بعدم تطور المؤسسة الدينية التقليدية وبقائها أسيرة فتاوى قديمة واهتمامات هامشية تهمش دورها وتعيق الشيوخ عن القيام بدورهم الطبيعي في المجتمع.

تعايش تلك المؤسسات مع أنظمة تقوم على الممارسة العلمانية

وعلى العقلانية في المجالات الحياتية العادية يبرز مدى عمق الانفصام الذي نعيشه في واقعنا المعاصر، فالأنظمة التي ترفع لواء العقلانية وتعتمد البرغماتية المحضة في ممارستها السياسية تحتضن داخلها مؤسسات تقليدية تتناقض معها في الأسس النظرية وذلك انفصام بين المؤسسات الواقعية والمؤسسات الدينية.

وأنا أقرأ تلك الفتوى تذكرت قصّةً عشتها بأحد مساجد العاصمة مطلع ثمانينيات القرن العشرين لشيخ أعلم الحاضرين في درسه الديني بعد صلاة المغرب أن موضوع الدرس سيكون عن «سيدنا عزرائيل ومن سيقبض له روحه». كان ذلك في فترة تعيش فيها تونس العاصمة على وقع احتجاجات وتحركات طلابية واعتقالات.

في «غزوة القاعدة» وصورة الإسلام [1]

أبرزت المواقع الإلكترونية لتنظيم القاعدة «احتفالات» واسعة بذكرى الحادي عشر من سبتمبر وتمجيدا لـ«المجاهدين» الذين نفذوا هذه «الغزوة»، فهي النصر العظيم، وهي الجهاد الأكبر، وهي الشهادة، وهي الدليل على ما يمكن أن يفعله المجاهدون في هذا العصر، وهي «الضربات المباركة التي جاءت ردود فعل لما يجري على أرضنا في فلسطين وفي العراق وفي غيرها»[2]. كما أبرزت الموضوعات الواردة في المواقع الإلكترونية المشار اليها حثا على المضي قدما في المسار الجهادي وفي ضرب القوة الاقتصادية الأمريكية التي «أثبتت أنها هشة سرعان ما تهاوت بفضل الله سبحانه وتعالى». الاحتفال بالحدث بتلك الطريقة يبرز أن تنظيم القاعدة لم يراجع قناعاته الفكرية، ولم يغير خططه حتى بعد ما تعرض له من مواجهة عسكرية ومن ملاحقة أمنية عالية، وما نتج عنها من خسائر في الأرواح، لم يدفعه كل ذلك إلى النظر في تأثير ما ارتكبه في واقع العرب والمسلمين وفي الإسلام عامة.

يتم تصوير «الغزوة» على أنها كسب للإسلام والمسلمين الذين أبرزوا أن منهم مجاهدين خلصا قادرين على توجيه الضربات الموجعة لأقوى قوة في العالم. لكن أصحاب هذا الرأي الذين هم

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 872، 12 سبتمبر 2002.

2 - مقال كيف احتفلت القاعدة بذكرى الحادي عشر من سبتمبر في موقع أخر من نفس العدد من مجلة حقائق.

قدرة بيّنة على التضحية الذاتية ويتوقون إلى الشهادة بأي ثمن لا يريدون النظر إلى الوقائع للقيام بعمليات حسابية بسيطة قوامها أسئلة جوهرية: ماذا خسروا هم؟ وماذا خسرت أمريكا؟ وماذا خسر العالم العربي والإسلامي؟ وهي حسابات ضرورية في أي عمل عسكري أو سياسي.

مكنتنا زيارة إلى ثلاث مدن أمريكية (واشنطن ،شيكاغو، نيويورك) في الذكرى الأولى من أحداث الحادي عشر من سبتمبر من الحديث إلى عدد من قادة المنظمات العربية والمسلمة هناك من جنسيات مختلفة عربية وأفغانية وأمريكية، ولاحظنا كيف كانت نقمتهم شديدة على مرتكبي تفجير الحادي عشر من سبتمبر، وكم كانت إدانتهم قاطعة لمثل تلك الممارسات .والسبب واضح وهو أن ضرر مثل تلك الممارسات أكثر من نفعها، ويكفي النظر في بعض تداعياتها حتى نتيقن أسباب التنديد والنقمة، فتفجير برجي مركز التجارة العالمي بنيويورك وظفته العديد من الأطراف النافذة في السياسة الأمريكية لتحقيق مآربها الأخرى، وكيف لا توظفه وهو فرصة ذهبية وفّرها لها مرتكبو الحادث؟

فقد أضر الحادث بحقوق الكثير من المهاجرين إلى الولايات المتحدة الأمريكية وخاصة أولئك الذين ينتظرون تسوية إقاماتهم، أو الذين بقوا في البلاد بطريقة غير قانونية أي تجاوزوا مدة التأشيرة، كما دفع أقطاب التشدد من السياسيين الأمريكيين إلى الدعوة لمراجعة العديد من المكاسب التاريخية المتعلقة بإسناد التأشيرات والإقامات والجنسية، فالقانون الأمريكي كان يتسم بليونته في هذا المجال إذا ما قارناه بقوانين غربية أخرى.

وعلاوة على واقع العرب والمسلمين داخل الولايات المتحدة فقد

أضرّ الحادث بصورة العرب والمسلمين في العالم قاطبة إذ جعلهم في عيون أعوان أمن المطارات والجمارك الغربية إرهابيين حتى تثبت براءتهم، فبات من الطبيعي أن يتعرضوا لحملات تفتيش غير عادية في كل بوابة عبور، والى استجوابات إضافية، كما أن التأشيرات قد لا تمنح لهم حسب نفس المقاييس التي تُعامَل بها الشعوب الأخرى، وفي ذلك تمييز وإهانة واضحان.

أما الضرر الثالث فهو ذلك الذي لحق بالإسلام حيث صُوِّر من قبل خصومه على أنه دين الإرهاب، وصُوِّرت الديانات الأخرى في المقابل على أنها ديانات التسامح، وتعمدت تلك التحاليل الخلط بين الإسلام ونظرة طالبان والقاعدة للإسلام وخاصة في ما يتعلق بتعامله مع الأديان الأخرى كإقدام طالبان على تدمير تمثال بوذا عندما كانت تحكم أفغانستان،ورفضها الإنصات للمناشدات والوساطات العالمية العديدة للمحافظة على التمثال باعتباره تراثا عالميا. كما صور الإسلام على أنه يدعو إلى قتل الأبرياء من خلال التركيز على ضحايا برجي نيويورك الذين كانوا من مختلف الأعمار ومن جنسيات متعددة، ولم يكونوا معنيين بحرب أو مواجهة أو معركة.

ثم صُوِّر الإسلام كمضطهد للمرأة من خلال النموذج الطالباني الذي يُعَدّ من أسوأ ما برز في التاريخ الإسلامي ومن خلال تركيز الإعلام الأمريكي بالخصوص على بعض النماذج الأخرى في عدد من الدول الإسلامية التي تحرم فيها المرأة من العديد من حقوقها وقد وجدوا في هذا المجال أرضية خصبة لأن الكثير من الدول الإسلامية لم ترتق إلى مستوى الحقوق التي يوفرها الإسلام للمرأة.

ومن المفيد هنا أن أروي حادثة معبرة عشتها صحبة زملاء عرب

بمقر صحيفة «شيكاغو تريبيون» بمدينة شيكاغو خلال الزيارة المشار اليها حيث التقينا ثلة من محرريها كانت من بينهم امرأة وكان من بيننا زميلتان واحدة من الجزائر والأخرى من المغرب، ورغم أن مضمون النقاش كان حول تعامل الصحيفة مع قضايا العرب والمسلمين، إلا أن الزميلة الأمريكية اغتنمت الفرصة لتسأل الزميلتين هل من الطبيعي أن تكون المرأة صحفية في بلدانكم؟ أجابتها الزميلتان وتدخلت رغم أن السؤال لا يعنيني لكي أعلمها أن عدد الطالبات بمعهد الصحافة وعلوم الأخبار في تونس يفوق أحيانا عدد زملائهنّ الذكور، وأن عندنا صحفيات عديدات منهن رئيسات أقسام، ورئيسات تحرير، وقلت لها وذلك مربط الفرس نريد أن نطمئنك بان الأنموذج الطالباني بعيد عنا، عرفت حينها أننا أدركنا مقصد سؤالها فضحكت وقالت: «أعرف ذلك». لكن معرفة صحفية واحدة أو عدد محدود من الصحفيين لا يغير الصورة التي رسمها حدث الحادي عشر من سبتمبر لدى ملايين البشر.

نخبنا التائهة
بين الحرية و«الإسلاموفوبيا»[1]

يُبرز تعدّد الدراسات في البلدان الأوروبيّة حول الإسلام، مدى سعي الأوروبّيين لفهم ما يجري عندهم وعندنا، لأنّ الدراسات في هذا المجال الحسّاس بالنسبة إلى الجميع، لها محاور مثل الإسلام في «ديار الإسلام» ومحور الإسلام في «ديار الغرب».

والمحور الثاني أصبح مجال اهتمام مكثَّف في السنوات الأخيرة. وقد تكون أحداث الحادي عشر من أيلول، والحرب على أفغانستان، واحتلال العراق، وبروز فصائل إسلامية متعدّدة فيه، أسهمت في دفع السياسيّين والباحثين وعلماء الاجتماع إلى محاولات الفهم، خصوصاً أنّ العديد من الشبّاب المسلم سواء الأوروبيين أصلاً أو الحاصلين على الجنسيات الأوروبيّة من أصول عربية، ذهبوا بأعداد يمكن اعتبارها مرتفعة للتطوّع للقتال في أفغانستان ومن بعدها العراق. وهو ما يعني في العُرف الجاري أنّهم يخالفون أصول بلدانهم الفكرية، إضافة إلى مخالفتهم لمواقف أنظمتهم السياسية. ما الذي يدفع شابّاً في مقتبل العمر حاصلاً على جنسية من بلد أوروبي يحلم بها أترابه من بلدان جنوب المتوسّط، ويعيش أوضاعاً مادية مستقرّة ولو نسبيّاً، إلى التطوع للقتال في بلدان أخرى والقيام في حالات عديدة بعمليات انتحارية؟

1 - نشر هذا المقال بصحيفة الأخبار اللبنانية، بتاريخ 31 أكتوبر 2010.

إذا تجاوزنا ما يُعرَف بتيار «رهاب الإسلام» عند الباحثين الغربيّين الذين ينطلقون من قناعات دينية عدائية ومن منطلقات عنصرية أحياناً أخرى، فإنّنا نجد مقابل ذلك محاولات عديدة لدى باحثين تتّسم بحوثهم بقدر لا يُستهان به من الموضوعية، يسعون إلى تقديم حلول للمسلمين في «ديار الغرب» تخصّ معضلة الاندماج دون فقدان الهوية أو التخلّي عن المبادئ الدينية بالنسبة إلى المتديّنين منهم.

هذا الصنف من الباحثين ليس بالمتديّن، ولا من ذوي الأصول الإسلامية، لكن المعرفة عنده أقوى من التحيّز لعرق أو دين. كذلك استطاع بجرأته العلمية وبحوثه الميدانية أن يتحرّر ولو إلى حدّ من القيود الإيديولوجيّة التي لا تزال تقيّد العديد من الباحثين العرب. فمن خلال معالجتهم للأقليات الإسلامية في الغرب، ولتنوّع الحركات الإسلامية التي اتخذت من الغرب ملجأً لها هرباً من قمع أنظمة بلدانهم، نجحوا إلى حدّ في تفكيك جوهر الإشكاليات التي عجز المسلمون عن حلّها، والمتمثّلة بالأساس في دمقرطة الإسلام، وفي التسليم بتعدّد القراءات للدين الواحد، وفي ضرورة تجديد الخطاب الديني بما يتلاءم مع مبادئ الجمهورية عبر الاهتمام بالأئمّة، وفي كيفيّة عيش المسلم الذي أصبح أوروبي الجنسية دون أن يشعر بالتمزّق بين مبادئه الإسلامية وقوانين الجمهوريّة، وكيف يمكن للجمهورية ذاتها أن تكفّ عن استعمال العلمانية ذات العناصر المتغيرة (على حدّ تعبير الباحث الفرنسي فرنك فريكوزي) لتمييز دين عن آخر، أو تفضيل عبادة على أخرى، بما يؤدّي إلى مخالفة جوهر العلمانيّة التي قامت على مبدأ التكافؤ بين مختلف الأديان.

ومصدر قوّة ذلك المسعى أنّه ينطلق من منطلقين أساسيين: الأول هو أنّ أصحاب هذه البحوث يغلّبون الأبعاد العلمية الموضوعية

على المسائل الإيديولوجية المسبقة، بما يعني أنّهم نجحوا في القطع مع المدرسة الاستشراقية القديمة التي كانت تنطلق في بحثها من أفكار التفوّق العنصري والحضاري وأحيانا الديني. أمّا المنطلق الثاني فيتعلّق برغبتهم في تطوير مجتمعاتهم من خلال السعي لابتكار أنجع السبل للتعايش بين مختلف مكوّناتها، باعتباره الضامن للاستقرار.

بمعنى آخر، فإن الباحث الموضوعي في هذا المجال - مع إقرارنا بأنه ليس هناك موضوعية مطلقة- تغلب عليه روح المواطنة على الانتصارات الإيديولوجية الوهمية، ويقوم بدوره وهو يدرك أنّه لا يشارك الجماعات مدار بحثه في قناعاتهم وأفكارهم، وقوّته في ذلك أنّه يقوم بمهمّته العلمية من منطلق المواطن الذي يبحث عن النظام السياسي الأمثل من خلال تطوير التجارب السياسية التي عاشها ويعيشها بلده. وإذا أردنا اختصار طبيعة ذلك العمل على ما يمكن أن يطاله من نقد قلنا إنّه العقل العملي الذي يستفيد من تراكم الخبرات عندهم والساعي إلى تجاوز الصراعات الهامشيّة التي تعطّل تطوّر المجتمع.

وهذا العقل، يقابله لدى فئة ليست بالقليلة في أوساط النخبة العربية، عقل مكبّل بقيود الأيديولوجيا، الذي تنتج منه في مجال بحثنا حالة من «رهاب الإسلام» التي تكاد تكون أكثر راديكالية ممّا هو سائد لدى بعض الباحثين في الغرب. و«الإسلاموفوبيا» تجعل أصحابها عاجزين عن فهم الظواهر كما هي، فيُصابون بالذهول ويُكثرون من إطلاق صيحات الفزع ويبرعون في تخويف الآخر الذي هو الغرب في هذه الحالة مما يجري في بلدانهم، مستنجدين أحياناً ببعض الحلول الجاهزة. وذلك السلوك من «الاسلاموفوبيّين» العرب يزيد في تهميشهم وعزلهم إلى حدّ يشعر فيه البعض منهم أنّ الأوطان

التي يعيشون فيها ليست بأوطانهم، وأنّهم يعانون من مشكلة اندماج معكوسة.

صحيح أنّه ليس عندنا في البلدان التي تعيش تناغماً دينياً وإسلامياً مشكلة اندماج، أو مشكلة تمزّق المسلم بين دينه وجنسيته الجديدة، لكن عندنا ظواهر قد تكون أعمق وأخطر من تلك، تحتاج إلى دراسات تتضافر فيها المناهج العلمية وإرادة القوى السياسية، باعتبار أنّ الأمر يهمّ المجتمع. لكن ذلك يحتاج بدوره إلى عقل نقدي وإلى دولة تقبل النقاش في تلك المسائل وترعاه وتوفّر له شروط نجاحه، وهي عناصر تكاد أن تكون غائبة في بلداننا العربية.

نحن ننقسم بين صيحات الفزع من الظواهر الجديدة، وبين الفتاوى على القياس التي تصل حدّ القول بجلد الصحافيّين، وبتحريم المقاومة المشروعة، وبتحليل التوريث السياسي.

إنّ النخبة التي تعيش فوبيا الإسلام عليها أن تضع أقدامها على أرض مجتمعاتها لتدرك أنّنا نعيش بالفعل، ظواهر تحتاج إلى الدراسة بدل الهروب منها، وإلى الفهم بدل الخوف منها والتخويف بها، وإلى البحث لها عن حلول نابعة من ذواتنا بدل البحث عن الوصفات الجاهزة التي لم تُجْد نفعاً. ومن بين تلك الظواهر، أزمة الفتوى في المؤسّسات الدينية الكبرى في العالم العربي، مثل الأزهر، وفي مجالس الإفتاء في باقي البلدان العربية والإسلامية، التي أصبح المفتي فيها موظّفاً رسمياً في دول لا تحترم الحريات، بما في ذلك الحريات الدينية داخل الديانة الواحدة، ولا تؤمن بالمؤسّسات، ولا تسعى لإقامة جمهورية تتّضح فيها الأدوار باحترام الدساتير والقوانين.

وهناك أزمة فتوى أيضاً في عدد من الفضائيات ذات التوجّه الديني التي أصبح التحريم فيها والتضييق على الخلق هو القاعدة، ما قلّص

دائرة المؤمن/ السائل ودفعه إلى هجرة المجتمع وبناء مجتمعه الخاص، فتعمّق بذلك الانقسام بدل التوحد. ولم يعد يخفى أنّ هناك أزمة عميقة في الفكر الإسلامي، جعلت فئات من الشباب ترفض الفكر المعتدل المستنير وتتّجه نحو السلفية الراديكالية، التي تُدخل أصحابها في دوّامة من التكفير والتناحر يصعب الخروج منها. وإذا علمنا على سبيل المثال أنّ صنفاً من ذلك الشباب يكفّر شيوخا كانوا إلى وقت قريب رموزا للوسطية الدينية، ويُعدّون مراجع في العالم الإسلامي، أدركنا إلى أيّ مدى يمكن أن يصل هذا الفكر.

نحن نعيش كذلك أزمة دولة لا تريد التفكير في مستقبل مجتمعاتها وتحوّلاتها العميقة، ولا تريد إشراك نخبها الواعية في البحث في الظواهر الأساسية، ومن ثمّة التأثير في القرار السياسي والإسهام في تغيير المجتمع وتجنيبه الهزّات التي يمكن أن تعصف به.

إن فقدان الحرية في ديارنا جعل جزءاً من النخبة تائها، وحرّف منطلقات بحثها وجعلها تتخبّط في دائرة مفرَغة لم تحقّق النتائج المنشودة على امتداد عقود. ومن ثَمّ، تصبح تلك النخبة مطالَبة بقلب التعامل مع الظواهر لتصل إلى النتائج المرجوّة.

وهم الغزو الثقافي [1]

يخشى العديد من الإعلاميين العرب عند مناقشتهم الثورة الإعلامية الجديدة من الغزو الإعلامي خاصة عندما يتعلق الأمر بالمسائل الحضارية والثقافية إذ تبرز عندهم مفاهيم من نوع حماية قيمنا وحماية أطفالنا وحماية أخلاقنا أو بكلمة واحدة حماية ثقافتنا[2].

ومقولة الغزو الثقافي ليست جديدة فهي تتكرر عندنا منذ أكثر من قرن عندما أصيب العرب بما سمي فيما بعد «صدمة الحداثة» حين احتكوا بالغرب وأدركوا المسافة الفاصلة في التقدم بين العالمين الغربي والعربي .عندها انقسمت النخبة العربية إلى قسمين قسم أراد أن يستكشف كنه الحضارة الغربية المتطورة ويعرف أسباب نجاحها ويضع أمته على طريق ذلك التقدم مع المحافظة بطبيعة الحال على الخصائص الحضارية والثقافية، وصنف ثان انطوى على نفسه وخُيّل إليه أنه أغلق الأبواب، ورأى في كل محاولة للتطور مسا من الثوابت والأخلاق والثقافة، وأصبح يحذر من الغزو الثقافي. ولا يزال أصحاب هذا الرأي يحذرون من الغزو بعد أكثر من قرن ومع ذلك فإن «الغزو» -إذا جارينا أصحاب هذا المصطلح- يزداد يوما بعد يوم، ففي الإعلام نحن نتمتع ونستفيد بما ينتج الآخرون، وفي المستوى الصناعي نستهلك ما ينتج الآخرون، وقد ملأت البضاعة

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 846، 14 مارس 2002 ضمن سلسلة تحت عنوان «وهم الغزو الثقافي».

2 - كان موضوع علاقة الإسلام بالغرب أحد محاور النقاش في مؤتمر الإعلام الجديد والتغيير في العالم العربي الذي انعقد بالعاصمة الأردنية وشاركت فيه بورقة عن تأثير الإعلام الجديد في الواقع العربي سنة 2002.

الأجنبية كل الأسواق العربية والإسلامية، وأصبح التفاخر سائدا بين الناس حول استهلاكهم للبضاعة المستوردة من كبرى العلامات التجارية، وتم تحطيم ما تبقى من صناعة وطنية كانت تُعَدّ من المفاخر في سنوات الستينات والسبعينات.

هل من المفاجأة بعد ذلك أن نعلن أن مقولة الغزو الثقافي وهم كبير، لأنه بقدر ما يعلو التحذير من الغزو الثقافي بقدر ما يزداد في الأسواق وفي وجدان أفراد الأمة؟

يحق لنا الإجابة بأنه وهم كبير عشنا فيه لمدة أكثر من قرن، ولا يزال ذلك الوهم يتجذر في عدد من الأوساط، فالعديد من الذين أتقنوا استعمال الوسائط الحديثة للاتصال بطريقة جيدة يحذرون من الغزو الثقافي رغم الشهادات العديدة بأنهم بارعون في استعمال تلك الوسائل كما تبرزه على الأقل مواقعهم على الأنترنت.

الغزو الثقافي وهم لأنه يجعل المؤمن به في حالة خوف دائم مما يقعده عن أي فعل جديد وأي مساهمة في الحضارة الإنسانية، والخروج من ذلك الوهم له طريق واحد هو المساهمة في الحضارة الإنسانية العالمية بالقسط الذي نقدر عليه، وبعبارة أخرى لابد من «التفكير في غزو الغزو»، لأننا لن نقدر على أن نكون فاعلين في هذه الحضارة وأن نحترم ذواتنا وأن نجعل ثقافتنا حية وأن يحترمنا أبناؤنا فيها بعد إلا بقدر مساهمتنا في الحضارة التي نعيش، لأن ذلك ما سيخلد ذكرنا ويعطينا موقع المشارك في الحضارة الكونية لا الخائف منها دوما.

غني عن القول إن التاريخ البشري خضع لدورات حضارية، والحضارة الغالبة تبسط نفوذها على العالم وتعمم نفوذها ومفاهيمها وذلك مفهوم خلدوني للحضارات لم نخرج منه إلى حد الآن لأن التاريخ لم يفنده، فنحن لم نقدر على فهم ما كتبه مفكرونا وتوظيف

مفاهيمهم باستعمالها كأدوات تحليل لاستيعاب ما يجري قبل تحديد المواقف المسبقة. فالعديد من مفكرينا الذين فهموا سنن التاريخ وسنن الفكر الإنساني جاؤونا عن طريق الغرب ومع ذلك نسمح لأنفسنا بالحديث عن الغزو الثقافي ونؤلف المجلدات في ذلك.

ثمة مفاهيم بسيطة لابد من فهمها قبل تضخيم الشعارات. أساس تلك المفاهيم أن نجاح الحضارات له سنن أساسية، وأولها أن صعود حضارة مرهون بالفهم الذي يترجم إلى علم وبالقوة. والقوة هنا ليست القوة العسكرية بالضرورة بل هي القوة العلمية والصناعية والمفاهيمية التي تسمح بصعود حضارة ما. كذلك كان الأمر مع كل الحضارات التي فعلت في التاريخ بما في ذلك الحضارة الإسلامية التي لم تشذ عن تلك القاعدة مع الاختلاف في جوهر الحضارات بطبيعة الحال.

ثاني المفاهيم والذي عبر عنه ابن خلدون بعبارته التي غدت شهيرة وجالت العالم هو «أن المغلوب مولع بتقليد الغالب» والتقليد ليس بالضرورة إرادة أو اختيارا، بل هو ضرورة ملحة لأن كل حضارة غالبة أو فاعلة أو مهيمنة فيها جوانب إغراء عديدة، لذلك ينجذب الناس نحو الأخذ بها .. علاوة على رغبة الدول والحضارات «المغلوبة» الأخرى في أن تكون في مستوى ما هو سائد في العالم، لا في مستوى الحضارات التي أَفَلَ نجمها، والارتفاع إلى مستوى ذلك لا يعني بالضرورة الذوبان أو التقليد الأعمى، ويكفي أن نسوق هنا حضارتين دخلتا هذا العصر ولهما مستقبل أكبر دون خوف أو رهبة من الحضارة الغربية، ومع إصرارهما وتمسكهما باختلافهما عنها وهما حضارتا الصين واليابان، فالخصائص والثقافة بقيت ولم تمّحِ، لكن مساهمتهما في الحضارة الكونية ارتفعت وليس

بالصناعة فقط كما يمكن أن يتبادر لأذهان البعض، بل بالثقافة أيضا، إذ يكفي النظر في التظاهرات الصينية التي تقام عبر العالم بأسره والدخول إلى المطاعم الصينية التي لا يكاد يخلو منها بلد في العالم وانتشار اللباس الصيني حتى نكتشف أن هناك ثقافة صينية تمارس على الأرض على الرغم من صعوبة لغتهم ومن تقدم الغرب عليهم زمنيا في الحضارة الكونية الراهنة.

وما يؤكد صحة المفهوم الخلدوني في التقليد هو أن المنادين بالغزو الثقافي يبدون غارقين في التقليد حتى النخاع من كتب الفلسفة إلى وسائل الإعلام مرورا بالبضائع ولن يستطيعوا الإفلات منه مهما علت أصواتهم ضد الغزو.

ثالث المفاهيم في السنن الحضارية هو أن الإيجابيات التي تؤخذ عن الحضارة الغالبة لها تداعياتها الأخرى فلا يمكن الأخذ بالهاتف الجوال وبالأنترنت وبالبرامج الفضائية وبالابتكارات التقنية وبالتنقل المكثف بين الدول،لا يمكن أخذ تلك الابتكارات باعتبارها أدوات تقنية مجردة، فكل اكتشاف له محموله الذهني والثقافي الذي سيؤثر في مستعمليه لا محالة. لكن كيف نحمي أنفسنا مما نراه تداعيات سلبية أو مختلفة عن تقاليدنا؟ مع الإشارة إلى أن السلبي والمختلف حوله خلاف ولا تجتمع حوله الآراء منذ القدم، وليس ذلك أمرا مستحدثا فرضته الحضارة الغربية.

والجواب عن هذا السؤال لا يحتاج إلى كبير عناء أو تفلسف فالحماية تكون بالتربية المتقدمة مقارنة بما هو سائد، وبتنمية الوعي عبر مناقشة جميع القضايا دون خوف من الخروج عما حدد على أساس أنه ثوابت، وبسن القوانين التقدمية الجريئة التي تحل محل «التقاليد الجاري بها العمل» والأعراف السائدة والنواهي النازلة والتي حالت دوننا

ودخول العصر القانوني بما هو إطار للفهم دون وصاية وللتفكير الحر وللإبداع بتفجير طاقات مكبوتة خوفا من القانون السائد.

في القابلية للغزو [1]

أبدع المفكر الجزائري الراحل مالك بن نبيء عند تحليله للظاهرة الاستعمارية مفهوم «القابلية للاستعمار» إذ لا يمكن لأي مجتمع أو لأي شعب من الشعوب أن يستعمر ويتغلغل في بناه الاستعمار إلا متى كانت له القابلية للاستعمار وهي التي تسهل تواصل هيمنة الاستعمار في كيان أمة من الأمم.

هذا المفهوم لا يزال صالحا إلى اليوم وينطبق على العلاقات بين الشعوب والأمم. والخائفون من الغزو الثقافي اليوم لم يدركوا حقيقة ذلك المفهوم، لأنهم لو أدركوه لفهموا أنه ما كان ليتم غزونا بالطريقة التي يصورونها إلا لأنّ أفكارنا وبُنانا الاجتماعية والاقتصادية قابلة للغزو. فعلى مستوى الأفكار لم نعد ننتج أفكارا تغري الآخرين وتوازي ما هو سائد على المستوى الكوني، فالبارع من مفكرينا هو من يستوعب الأفكار الكونية وتطبيقها على «الموضوع» العربي إن لم يكتف بتعريبها. وبنانا الاقتصادية لم تقدر طوال عقود على المنافسة على الرغم من أننا جربنا الليبرالية والاشتراكية وأبدعنا نظريات عربية ثالثة ورابعة وغيرها، وبينت جميع التجارب العربية أنه حتى الدول العربية التي تملك مصادر ضخمة من الطاقة والموارد الطبيعية عجزت عن بناء اقتصاد إنتاجي ينافس البضاعة العالمية، بل تحولت إلى «سوبرماركت» كبير «ينتج» أعلى النسب الاستهلاكية. وحتى من قام بتجارب محدودة في الإنتاج الاقتصادي أتت عليه ظاهرة العولمة

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 846، 21 مارس 2002 ضمن سلسلة تحت عنوان «وهم الغزو الثقافي».

وقضت على جميع مقوماتها بفرض قوانين نزلت كالقضاء المبرم تماما كما نزل الاستعمار على الشعوب والأمم نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

ثمة إذن حلقة مفقودة في الفهم، فبدل لعن الغزاة والتباكي على حالة الأمة وما آلت إليهم من ضعف وهوان وتفكك وانحلال أخلاقي من شدة الغزو كما يحلو لأصحاب نظرية الغزو أن يصوروا حال الأمة فإن الأسلم أن نوجه النقد إلى ذواتنا العاجزة عن أي فعل أو بناء، والمتحفزة نحو ما ينتجه الآخر سواء كان معرفة أو بضاعة أو إعلاما.

إن نقد الذات والابتعاد عن أسلوب البكاء ورجم الأخر هو الخطوة الأولى نحو معرفة ماذا نريد وماذا نطلب من الآخر، وأول عمل ينتظرنا في هذا المجال هو تصويب صورتنا لدى الآخر/ المهيمن/ الغازي الذي يعتمد أحيانا تشويهنا، وقد نجح في ذلك، لأننا لا نملك خطة مضادة، كما لا نملك خططا في الغزو والغزو المضاد، فتم تسخير أموال طائلة لوسائل إعلام رسمية مهمتها تلميع صورة الحزب أو الزعيم أو العشيرة، وتغافلت عن أي دور خارجي يمكن أن يثمر على المدى البعيد كما تغافلت عن أي خدمة يمكن أن تبرز مجهود أمة في المساهمة في الحضارة الكونية، فلا نزال في المخيال الغربي حسب ما تبرز مقالات وتحاليل غربية في خضم الإرهاب الصهيوني ضد الفلسطينيين في الأشهر الأخيرة أمة تحب العنف وتتوق إلى الموت دون ثمن وتقدم أطفالها وأبناءها قرابين لجلب عطف العالم.

لم ننجح في تغيير تلك الصورة بالكامل رغم امتلاكنا لكمّ هائل من صور الاعتداء والعنف والدمار والإرهاب الوحشي التي ترتكب ضدنا وضد شعوب أخرى، لكننا عجزنا عن توظيفها

التوظيف الذي يكسب لنا التعاطف والتضامن، وذلك لعدم تكافؤ الآليتين الإعلاميتين ولعدم حذقنا التوظيف المناسب ولعدم تحمسنا أيضا لقضايا الأمة التي يمكن أن نحقق من ورائها مكاسب سياسية وحضارية جمة.

فإذا عجزنا عن توظيف العناصر الإيجابية لإقناع الآخرين برسالتنا وعدالة قضايانا فإن تضخيم الحديث عن الغزو الثقافي لا ينقلنا من حال المغزو إلى حال الفاعل، بل يؤبد وضعنا المتأزم ويجعل الشعوب الأخرى تحقق قفزات جوهرية مقارنة بوضعنا الراهن.

من القضايا التي يتم التركيز عليها عند الحديث عن الغزو الثقافي قضية الإسلام في علاقته بالغرب ودور الغرب في تشويه الإسلام وأسسه، وهي مقولة عادت إلى مقدمة النقاشات الفكرية الحضارية بعد أحداث 11 سبتمبر.

لكن مع عودتها وانتشارها تبدو بحاجة إلى نقاش مستفيض، لأنه قبل الحديث عن غزو الغرب للإسلام وسعيه لتغيير مقوماته لابد أن نسأل أنفسنا أي إسلام نريد أن نقدمه للغرب؟ وأي إسلام يمكن أن ينافس الغرب؟

واضح أن الإسلام الذي نريد ترويجه لم يعد مغريا للآخرين لأننا نريد تصدير إسلام غارق في الخلافات المذهبية، موغل في التفاصيل الفقهية التي لا تغري الناس من غير أهله، فنحن لم نقدر على تجديد الإسلام والارتقاء به من «المرحلة الفقهية» إلى «المرحلة الحضارية»، وسألخّص تلك الحالة في قصة معبرة رواها المفكر المسلم روجيه غارودي الذي اعتنق الإسلام في الثمانينات بعد أن كانت له تجارب سابقة عميقة مع المسيحية ثم الماركسية.

فقد كان غارودي في زيارة لإحدى الدول العربية في المدة الأولى من إعلان اعتناقه الإسلام وسئل من قبل مسؤولي تلك الدولة عما يمكن أن يقدموه له خدمة للإسلام، فأجاب وقد استمع قبل يوم من سفره إلى حوار في القناة الثانية الفرنسية مع شيخ الأزهر آنذاك الذي أوقعه الصحفي الفرنسي بدهاء في مطبّات عديدة. أجاب غارودي، ولا تزال أجوبة الشيخ حية في ذهنه، أن أحسن خدمة تقدمونها للإسلام هي أن تحولوا دون إجراء أولئك الشيوخ لحوارات في القنوات الإعلامية الغربية لأن ضررهم أكثر من نفعهم باعتبارهم لم يتقنوا بعد فن التخاطب مع الآخر.

فهل بعد هذا يمكن أن نحتج على الغزو الثقافي؟

الباب السّادس

إرادة التجديد:
العقل الإسلامي وإرث الانحطاط

القراءة السهمية للقرآن [1]

يفجر الجامعي والكاتب التونسي محمد الطالبي من حين لأخر جدلا في الساحة الفكرية والعلمية بالتعبير عن أفكار جديدة تبدو جريئة عند البعض، وصادمة ومحرمة عند البعض الآخر. ومن خصائص الطالبي قدرته على تبسيط المفاهيم العلمية بعيدا عن التقعر اللغوي الذي يعتمده بعض الجامعيين أو المثقفين الذين يعتقدون أنه بقدر استعمالهم مصطلحات مستعصية على الفهم بقدر ما يرتقي مستواهم العلمي وكأنهم بذلك يكتبون لحلقة ضيقة من أصحاب الاختصاص.

بدا أسلوب الطالبي المبسط واضحا في ندوة «المسلم في التاريخ» التي نظمتها كلية الآداب بمنوبة[2] عندما طرح أفكاره حول المساواة في القرآن بين المرأة والرجل وسط تفاعل واضح من الحضور. جديد محمد الطالبي هذه المرة كان حول موقف بعض تفاسير القرآن ذائعة الصيت من المساواة بين والمرأة والرجل منذ قضية الخلق أو النشأة الأولى. واعتبر الطالبي أن ما أوردته تلك التفاسير خطير لأنها عادة ما تترك روح القرآن ومقاصده لتؤلف قصصا وروايات «ما أنزل الله بها من سلطان» فتصبح تلك الروايات «قرآنا على القرآن» وتنتشر في صفوف الناس انتشارا واسعا فتصوغ وعيهم وتستبد بفكرهم.

وأهمية ما طرحه الطالبي ليس في نقده لتفاسير اعتبرها لاتاريخية ومخالفة لمقاصد القرآن وروحه العامة، ولا في قوله بالمساواة بين

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 579، 20 ديسمبر 1993.

2 - نشرت أشغال الندوة في كتاب جماعي بنفس العنوان.

الرجل والمرأة، فقد قال ذلك قبله عديد المفكرين والعلماء، بل تكمن أهمية ما يطرحه في دعوته الملحة في السنوات الأخيرة إلى قراءة جديدة للقرآن وفقا لمقاصده العامة سماها «القراءة السهمية للقرآن.»

قد يتعجب البعض من هذه الدعوة ويتساءل هل هناك قراءات للقرآن حتى نطالب بقراءة جديدة؟ والسؤال مشروع وشرعي في الآن نفسه وإن دأب البعض على الاعتقاد بأن هناك قراءة واحدة للقرآن وتفسيرا واحدا عادة ما يُنعت في الوعي السائد بالتفسير الصحيح، وما عداه فهو الضلال والزندقة ،وذلك وعي خاطئ رغم انتشاره لدى أغلبية المسلمين لأن نظرة واحدة على التاريخ الإسلامي تبرز أن هناك فعلا قراءات عديدة للقرآن دشنتها الفرق الكلامية التي اختلفت في أخطر مبحث في القرآن -هو أخطر لأنه يُعدّ من الثوابت- وهو المبحث الإلهي وهناك من تجرأ من داخل النص والقرآن وروحه وقال «كلاما» قد يُعدّ اليوم «عين الكفر» إضافة إلى ذلك فان الخلافات السياسية بين المسلمين منذ ما عُرف بالفتنة الكبرى إلى اليوم استند فيها على القرآن وبُررت به، فكان الطرح ونقيضه يستند على القرآن ومن ثمة وبناء على تلك الأحداث التاريخية التي كثيرا ما يتم إخفاؤها عمدا، يصبح الطالبي ومن دعا دعوته كمن يعيد لنا صورتنا في التاريخ التي لا نريد أن نراها بدعوى الانسجام والخوف على المقدس من «أدران البشر» أو من التدنيس لكن مشكلتنا الرئيسة عبر التاريخ كانت أنه لا يدنس المقدس إلا من يسعى إلى رفعه فوق الوعي الإنساني التاريخي والدعوة إلى حفظه بشتى الوسائل والأساليب وكذلك فعل معاوية عندما قاتل باسم القرآن وكذلك يفعل الآخرون...

لماذا إذن هذه الدعوة اليوم إلى قراءة جديدة للقرآن؟

إن أهمية تلك الدعوة تجد مبرراتها في عدة دوافع ومبررات من أهمها:

- الإقرار المبدئي بأن المسلمين يمكن أن يقرؤوا القرآن قراءات مختلفة ويقتحمونه من مداخل مختلفة دون أن يعني ذلك تخطيئا أو تخوينا أو تكفيرا. بذلك الإقرار نساهم في تنسيب الوعي الإسلامي الذي يجنح عادة إلى الإطلاقية، والإطلاقية أساس الدغمائية، والدغمائية مدخل التقتيل والتقتيل عدو التقدم والاستقرار والبناء المتواصل الذي تكمل حلقاته بعضها بعضا.

- بلورة وعي تاريخي غير متعال يجعل المقدس لا يتحقق ولا قيمة له في ذاته ما لم يتحقق في ممارسات الإنسان وأفعاله، وليست الممارسات هنا ممارسات فردية كالاعتقاد والعبادة، وإنما هي أيضا جماعية كالتجارب السياسية والمجتمعية، لذلك يصبح بإمكاننا أن نقيم من خلال نص مقدس تجارب إنسانية تتحقق في التاريخ كما يصبح بإمكاننا أن نقيم عدة تجارب في حيز تاريخي واحد من خلال نص تاريخي واحد دون أن يتصادم أو يتقاتل أصحابها فيما بينهم كما حدث ويحدث.

- العامل الثالث وهو الأهم أنه من خلال ذلك التعدد المبدئي سنؤسس لوعي عصري مبني على نص مرجعي يشكل خلفية تفكير سواء لمن آمن به أو لمن خالفه، لأن ذلك الوعي لم يتأسس رغم أهميته التي هي وحدها قادرة على إخراجنا من الازدواجية المفرطة التي نعيش بناء على نصوص غير مؤسسة، فنحن أشعريون في العقيدة، ميكيافيليون[3] في السلوك، عصرانيون في العمل، تقليديون في المنزل،

3 - نيكولو دي برناردو دي ماكيافيللي Niccolò di Bernardo dei Machiavelli كان مفكرا وفيلسوفا سياسيا إبان عصر النهضة. أصبح مكيافيلي مؤسس التنظير السياسي الواقعي القائم على النفعية، والتي أصبحت فيما بعد عصب دراسات العلم السياسي.

خيرون في العقيدة، دكتاتوريون في الممارسة، متوحّدون في النص والمواثيق، مشتّتون في الواقع، طاهرون في الخطاب، مخالفون في السلوك. الخ

إن ما يقترحه محمد الطالبي والذي ينطلق من الفضاء الإسلامي ذاته-رغم أن البعض سيرفضه من الوهلة الأولى بدعوى المزايدة في الإيمان والمحافظة على قداسة المقدس -سيكون مدخلا أساسيا يجنبنا كثيرا من التصادم والعنف وعدم الاستقرار في أوضاعنا الفكرية والسياسية. لأننا كثيرا ما نسقط في المدنّس باسم المحافظة على المقدس.

المسلم المعاصر، رؤى جديدة [1]

"الناس كلهم عيال الله وأقربكم إلى الله أنفعكم لعياله"

(حديث شريف)

تضمن كتاب «عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين» للدكتور محمد الطالبي[2] عديد الأفكار الجريئة التي تخرج عن «الإجماع السائد» وتنبش في الذاكرة الجماعية لتعيد بناء مفاهيم عُدّت من قبيل الثوابت سواء في المجال الثقافي العام أو في المجال الديني.

ولعل قيمة الأفكار التي عبر عنها الطالبي تأتي من كونها صرخة من عمق التاريخ لتوضيح عديد القضايا التي التبست على الفكر العربي المعاصر، فهو تأصيل لقضايا كثيرا ما حل الشعار في فهمها محل النظر العميق المتأصل كحق الاختلاف، وعلاقة الفقيه بالسياسي، وقراءة النص الديني، وحوار الأديان وغيرها من القضايا.

من الكتّاب إلى التعليم التونسي حيث الخطوات الأولى للتعلم إلى باريس حيث دروس روجيس بلاشير، ولويس ماسينيون في أربعينيات القرن العشرين، وكانت العاصمة الفرنسية تعج بالتيارات الفكرية المتنازعة تنازعا قويا فيما بينها، في هذه الأجواء كان المسار العلمي للأستاذ محمد الطالبي الذي استفاد من كل

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 383، 22 جانفي 1993، تحت عنوان عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، مع عنوان فرعي: نحو قراءة جديدة للنص الديني وللتراث العربي الإسلامي.

2 - محمد الطالبي: عيال الله، ط 1، دار سيراس للنشر، تونس 1992.

مرحلة من مراحل هذا المسار دون أن يُقتَلع من جذوره. فقد استطاع بنظرة عقلانية تأليفية الاستفادة من التيارات الفكرية التي واكبها في هذا الوسط «كان يمكن أن أتأثر بالشيوعية أو بالمسيحية أو بالنفاتية (يقصد الإلحاد ولّه تفسيره لذلك المصطلح) أو بالوجودية كما حدث لبعض أصدقائي غير أنى قد حافظت على الموروث الذي ذهبت به إلى فرنسا وإن تعلمت أشياء عديدة، الوجودية علمتني أن المثالية ليست كل شيء ولا بد من النظر في الواقع الملموس وما هو موجود وأن ننطلق من الموجود وأن نفتح أعيننا على الواقع.

وفرويد دفعني إلى أن أتساءل كلما فكرت في شيء أو كتبت شيئا أين ذلك من الحقيقة؟ هل أنا صادق مخلص كل الإخلاص؟ أم هل توجد دوافع باطنية في ضميري تحركني من حيث لا أشعر؟ وكراسات العقلانية أضافت لي «العقلانية» وهي ليست حمقا ولا شتما، بل هي مذهب كسائر المذاهب لها مقوماتها ودعائمها ويجب أن تؤخذ بكل جدية وتُحترم كغيرها من المذاهب.

وعندما كتبت أطروحتي عن الأغالبة لم أكن خالي الذهن من الآراء الماركسية، لأن ما أتت به الماركسية في الكتابة التاريخية وما سيبقى منها هو لفتها النظر إلى أمر أساسي هو أن تاريخ الملوك وتاريخ الحوادث إن لم يكن مرويّا انقضى كما يقال، «فهو ليس بداية التاريخ ولا نهايته وإنما هو إطار فحسب وعلى المؤرخ دوما وأبدا أن يكون يقظ الفكر ليتحسّس كل التيارات الخفية وخاصة القوى الاقتصادية التي تخترق التاريخ فهي «لا توجه التاريخ» كما يزعمون ولكنها عامل من العوامل التي تؤثر في التاريخ وتدفعه. ومن المستحيل أن نفهم التاريخ ونؤوله على أساس تفاعل بين أفراد وأشخاص، لأنه مهما كان الفرد أو الشخص مهما في التاريخ فلا بد

أن يتناول الإطار العام أي التيارات التي تؤثر في الأشخاص إن لم نقل توجههم».

أمة معاصرة للمعاصرة

كانت دعوة الطالبي إلى مراجعة ما أسماه المفاهيم الركنية من أهم ما دعا إليه من أفكار، فهو يعتبر أنه «من أوكد واجبات علماء لغتنا معالجة قضية المفاهيم الركنية، وذلك شرط أساسي لتنظيم بُنيتنا الفكرية، فنحن في حاجة أكيدة لتوضيح مفاهيمنا كي نوضح أفكارنا، وإذا وضحنا أفكارنا نكون بذلك قد وجدنا السبيل إلى سلوك أكثر عقلانية. وهذا السلوك يختصر لنا الطريق نحو الحداثة والمعاصرة حتى لا نبقى على هامش المعاصرة أو في أحسن الحالات معاصرين للمعاصرة».

ويعتبر الأستاذ الطالبي أن من أوكد هذه المفاهيم التي هي بحاجة إلى التوضيح هو مفهوم الأمة، فالأمة في المفهوم القرآني ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[3] هي معرفة بأنها التفاف حول الربوبية، التفاف عبادة وتقوى، فاللحمة فيها ليست لا عرقية ولا قومية ولا ثقافية ولا حضارية ولا وطنية ولا سياسية ولا جغرافية ولا... وإنما هي التفاف حول الله، التفاف عبادة وتقوى لحمتها الصلاة المتواصلة آناء الليل وأطراف النهار في حركة ركوع وسجود دائمة وفي حلقات متواصلة حول بهرة واحدة ترمز لوحدتها الروحية في المفهوم القرآني (وكذلك التوراتي) امتداد للأمة التي أسسها إبراهيم وفي هذا حملنا الله مسؤولية الشهادة على الناس أي التبليغ كما كان الرسول شهيدا علينا.

---

3 - سورة الأنبياء، 21، الآية 92.

فالأمّة بالمعنى القرآني كيان روحي صِرْف، لكنها في المستوى الزمني موزعة في دول وشعوب، وتفرق بين أفرادها ومجموعاتها وفرقها ومذاهبها اتجاهات فكرية متعددة ومتناقضة إلى حد النزاعات الدموية وتبادل التكفير، وعليه يعتبر الطالبي أن كلمة Nation ليست مرادفة بأي حال من الأحوال لكلمة أمة بمفهومها القرآني، فأقرب مرادف لها في اللسانين الفرنسي والإنكليزي هو Communauté.

ومن الاختلاف بين المفاهيم في اللغات والحضارات يأتي الالتباس عندما نسمع كلمة أمّة، لا ندري ماذا يعني الناطق بها. هل يعني ذلك الكيان الروحي أو المجموعة التونسية أو غيرها ككيان سياسي Nation. وقد يحتوي الكيان السياسي على أناس ينتمون إلى أمم مختلفة بالمعنى الروحي ويضمهم كيان واحد على الصعيد الزمني Nation، فالكيان المعبر عنه بهذه الكلمة قد يضم في مساواة كاملة وبدون تمييز المعتقد وغير المعتقد والمسيحي واليهودي والمسلم والبهائي وغير هؤلاء حسب الظروف والتوزيع الجغرافي والتمازج الاجتماعي.

أمة تلهيها الحرب عن العلم

حول ضعف اهتمام العالم العربي بالعلوم ينطلق محمد الطالبي من إحصائيات أوردها الفيزيائي الباكستاني عبد السلام الذي تحصل على جائزة نوبل للفيزياء سنة 1979 في كتاب صدر له في باريس سنة 1990 وتشير هذه الإحصائيات إلى أن عدد الباحثين في إسرائيل يفوق عدد الباحثين في العالم الإسلامي بأكمله ويعتبر العالم الباكستاني أن العالم الثالث يصرف وقته في الحرب ولا يبقي إلا نزرا قليلا من الوقت يخصص للعلم.

ويرى محمد الطالبي تعميقا لهذه الفكرة أن العالم الثالث هو ثلاثة أصناف، فهناك صنف لهم الإمكانيات المادية ويبذرونها، والصنف

الثاني رُزقوا العقل وحُرموا المال، فلا سبيل لهم للبحث الذي يحتاج إلى باهظ النفقات وتهرب عقولهم إلى حيث المال، وهناك صنف ثالث زاد فيه الاستعمار استفحالا بعد الاستقلال.

أمّا أن يُوحِّد العرب المسلمون جهودهم لإنشاء مراكز علمية جماعية تغذيها عقولهم عوض أن تهرب إلى الخارج فهذا لا سبيل اليه لذلك فالمسلمون يصحّ فيهم قوله تعالى «تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى».

خلاصة ما يذهب اليه الطالبي في هذا الموضوع الدقيق «أن شعوبنا استقلت استقلالا أولا من الاستعمار الأجنبي الجلي وبقي لها أن تستقل استقلالا ثانيا من الاستعمار الخفي، وعندها يحصل النضج وتفتح أبواب البحث العلمي.

النص واحد والقراءات متعددة

من الأفكار الرئيسة التي احتواها الكتاب وتكررت عبر صفحاته فكرة الاختلاف وتعدد قراءة النص فكل قراءة عند الطالبي هي فكرة تتعامل مع نص، فالنص واحد والقراءات متعددة. وهكذا لا مفر من تعدد القراءات بتعدد الأفكار وذلك في كل ميادين القراءات سواء كانت النصوص دينية أو أدبية أو تاريخية أو فلسفية وهلمّ جرّا «وكل الفِرق القديمة والحركات الحديثة هي قراءات مختلفة للنص الواحد قرآنا وسنة، قراءات تختلف باختلاف المنهجيات والتأثيرات والتحليلات والتصورات والثقافات والمقاصد والغايات.»

لكن ما يعيبه الأستاذ الطالبي بل ويُدينه بشدة أن من تلك القراءات ما يبرر العدوانية المتجذرة في صلب الوجود ويكسبها الشرعية الدينية رفضا للتعددية وحق الغير في المخالفة.

ولتجاوز هذه الدوامة التاريخية التي يتخبط فيها المسلمون يرى الطالبي الحل في تجاوز التسامح -أي القدر الأدنى من السماحة التي تسمح بالمعاشرة السليمة في البيت الواحد- إلى أكثر من التسامح، إلى الاحترام المتبادل المقام على حق الغير في المخالفة والاختلاف انطلاقا من قناعاته وانسجاما معها، وذلك أنه إن كان التسامح سماحة وسخاء وجودا مني فإن الاحترام حق لزوم يلزمني قانونا وحق غيري في ذلك هو عين حقي ،لأنه يمكن أن يكون مكاني وأكون مكانه، ومعنى ذلك عمليا هو أنه لابد من أن نوفر فضاء ثقافيا يرفض العنف الجسدي والإرهاب الفكري ويسمح بتطوير قراءة النص- وهو ما اصطُلِح عليه في لغة الفقهاء بالاجتهاد- قراءة مواكبة بلا انقطاع لتطور المجتمع والحياة عموما.

من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى صندوق الاقتراع

إذا كان القرآن يحث في كثير من آياته على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فان ذلك لا يعني إجمالا أن يجلس المسلم على الربوة ويتجلبب في اللامبالاة بل يجب أن يكون عامل خير وسلام لكن العوائق أمام تطبيق هذا الواجب تنحصر في رأي الطالبي في عاملين أساسيين:

- الأول هو في الانتقال من النظري إلى العملي وهنا يطرح السؤال كيف يطبق المسلم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

- الثاني هو في تعريف المعروف وتحديد المنكر. فما المعروف وما المنكر؟ ولتجاوز هذين العائقين يقدم الطالبي تفسيرا تطوريا لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيركز على الجوهر متجاوزا بعض الأشكال القديمة ومن ثمة لا يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شكلا واحدا طوال التاريخ بل «هو قيمة أخلاقية عامة بحكم الفطرة،

فهي تتصل بالفضيلة عموما، والقرآن عندما يخاطب الإنسان ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر إنما هو يدعم هذه القيمة الروحية الأساسية الفطرية في كل إنسان.

لكن إذا كانت القيمة متفقًا عليها من قبل الجميع فان المعضلة تبقى كما يقول الأستاذ الطالبي في كيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تقودنا إلى ضرورة تحديدها تحديدا معاصرا، ما هو المعروف وما هو المنكر؟ فالمعروف اشتقاقا هو المتعارف بين الناس على أنه فضيلة ويتفق مع الأخلاق والعادات، والمنكر هو ما تنكره الجماعة وترفضه. بعد هذا التعريف يتساءل الطالبي هل أن كل شيء يتواطأ عليه الناس ويعتبرونه طيبا ومعروفا هو كذلك في حكم الإسلام؟ وهل كل شيء يتواطأ عليه الناس ويعتبرونه غير مقبول ومنكرا وشاذّا أو فوضويا من طرفهم هو أيضا موضع إنكار من طرف الإسلام؟

ويعتبر الطالبي أن تلك هي المعضلة، وبالتالي «فنحن نحتاج إلى مقياس نقيس به كل عمل حتى ندرك هل هو منكر طبق نفس القوانين؟ ولكن المقياس عليه ألاّ يقف عند فترة تاريخية معينة فينكر بذلك كثيرا من التطورات التاريخية الحاصلة والتي لا تتناقض في جوهرها مع الإسلام» وانطلاقا من هذه الرؤية التي يفصلها الطالبي يستطيع المسلم مثلا أن يمارس الأمر بالمعروف - وهو قرآني - ببطاقة الانتخابات فيختار من بين البرامج المعروضة عليه أفضلها وأقربها لعقيدته وقناعاته.

دوامة العنف

يحلل الكاتب بأسلوب تاريخي نافذ جذور الخوارج التكفيرية السائدة في مجتمعنا منطلقا من الفترات التاريخية الأولى التي برزت فيها هذه الظاهرة الخطيرة من الخوارج إلى الشيعة والمالكية

والإباضية وما دار بينهم من صراعات دموية كانت نتيجة لبعض الفتاوى والتنظيرات الخاطئة.

ومشكلة هذه الدوامة تكمن في القضايا الضميرية وما يتبعها من قناعات تتحول إلى دعوة إلى العنف عندما يفقد الإنسان الشعور بمحدوديته، وبأنه معرض للخطأ. فالطالبي كما يورد في كتابه « لا أشك لحظة واحدة في أن سيد قطب كان مخلصا لضميره ولـما اقتنع به أنه لا حق فقط بل الحق ..لكن هذا الإخلاص وهذا الاقتناع في مجتمع لا يقبل الحوار والتعددية وحق الاختلاف في الآراء والعقائد والسلوك انطلاقا من محدودية الإنسان التي فطره الله عليها يجعل كل الاتجاهات تتوتر إلى حد الخروج من مستوى الصراع العقلاني الذي ينير سبيل الحق إلى ممارسة الإرهاب الفكري والجسدي والدعوة إلى العنف وتنقلب إلى كليانيات تغتال العقل والجسد معا».

وما يخلص اليه الكاتب بعد تحليل هذه القضية العويصة والهامة في الآن نفسه هو «أننا نعيش في مجتمعنا العربي الإسلامي عموما في أوضاع ترفض الحوار ولا تقبل احترام الغير كما هو وكما يريد أن يكون وسرعان ما ندخل في صراعات وتوترات عنيفة كل يوظف الإسلام لاتجاهه»[4].

وللخروج من هذه الدوامة يعتقد الأستاذ الطالبي اعتقادا راسخا أن تحليل المؤرخ -وتحليله يتنزل في هذا المستوى- بوسعه أن يساعدنا إلى حد بعيد على التعامل النزيه والاحترام المتبادل حتى يكون المعروف حقا معروفا. ويطرح على نفسه في هذا السياق سؤالا هاما ويرى أن لا مانع من أن يلقيه كل على نفسه وهو: «لقد تألم المسلمون كثيرا في الماضي من التوظيف السياسي للإسلام فخدموا

4 - محمد الطالبي، مرجع مذكور سابقا.

من خدموا وعارضوا من عارضوا واتخذوا من الدين مقافز للسلطة وركبوه مطايا يحدوها حادي التكفير والهجرة فتفرقت بهم السبل... فهل سنبقى على هذه الحالة إلى الأبد؟ أم هل سنعتبر بالتاريخ -وقد أراده مسكويه تجارب وابن خلدون عبرا- فنقطع مع تألمنا منه وشق صفوفنا وفرق فرقنا إلى حد تكفير بعضنا البعض واستحلال دمائنا - ثورة وردعا- بأوجه يعسر حصرها ؟

الدين الرسمي والواقع المعاصر

«سمعت الخطيب من أعلى المنبر ولم أر شخصه يقص بحماس شديد وبصوت جهوري وبلهجة مسرحية يطول فيها حروف المد ويفخم خاصة «واو» نمرود قصة إبراهيم عليه السلام والمناسبة عيد الأضحى فذكر كيف ألقى النمرود إبراهيم في النار وتابع «فعاقب الله النمرود على ذلك فأرسل له ملكا يدعوه ثلاثا متوالية إلى الإيمان فأبى النمرود، فدعاه الملك إلى الحرب فخرج النمرود بجيوشه (وصف الجيوش) وانتظر فلم ير جيشا يقاتله فاستخف النمرود بالملك ومن أرسله، وإذا بالسماء تسودّ بغتة يملؤها الظلام .. جيش من الناموس والبعوض يملأ الدنيا «ما يعلم جند ربي كان هو». فتسقط على كل جندي من جيوش النمرود بعوضة يطيح ميت كان النمرود ما ماتش دخلت بعوضة أنفه وجعلت تنخر دماغه يا سادتي الأعزاء فأخذ النمرود يحك رأسه ثم يزداد الأكلان أيها السادة الأعزاء تعلمون ماذا فعل النمرود أخذ يلطم رأسه وازداد الأكلان فأمر النمرود من بحاشيته أن يلطم رأسه ..يصطكولو. وازداد الأكلان فأخذ الشلايك والقباقب «يصطكولو بيهم على رأسه». ثم اخذ الأعمدة ودام النمرود على هذه الحالة 400 سنة أي قدر ما قضى في الملك قبل أن يلقى إبراهيم عليه السلام في النار.».

بهذه الحادثة المعبرة يصف الأستاذ الطالبي الإسلام الرسمي كما يتجسد في بعض خطب الجمعة وهي حادثة تكفي مؤونة التنظير المتواصل لواقع هذا الإسلام. وبعد هذه الحادثة يتساءل الأستاذ الطالبي «هل أنا أمام وفداوي في ليلة من ليالي رمضان عندما كنت طفلا أم أنا في مسجد أقيم لذكر الله وتثقيف العباد؟ وكيف ألوم من يفضل البقاء خارج المسجد؟ وأذكر أنه كان أمامي شاب لا شك أنه من تلاميذ الأقسام النهائية في التعليم الثانوي فأي انطباعات يا ترى يكون قد خرج بها من المسجد؟ وأذكر أنه كان ورائي شيخ مسن أعرف أنه ملازم لهذا المسجد ولنفس المكان مستندا إلى الحائط فسمعته يقول وهو في طريق الخروج «عندي تسعين سنة وعمري ما سمعت خطبة مثل هذه»

تلك أهم القضايا الخلافية التي عبر عنها الأستاذ الطالبي في كتابه داعيا كل الأطراف إلى الحوار والى مزيد النقاش حول تلك القضايا من أجل تحريك الساحة الفكرية وبناء المفاهيم الركنية التي لا تنهض أمة بدونها فآراؤه ذاتية طبعا وتعتمد قراءة خاصة للنص الديني اكتفى فيها بفتح الأبواب ووضع الأصابع على عوائق الفكر العربي الإسلامي التي تكبله منذ الفتنة الكبرى إلى الآن. فهل من تجاوز لتلك العوائق أم ستهمل هذه القراءة كغيرها من القراءات الناقدة العميقة؟

تفكيك عقل الانحطاط [1]

يُعد المفكر المغربي محمد عابد الجابري من أهم المفكرين العرب الذين نجحوا في تفكيك بُنية العقل العربي ضمن مشروع شامل خصص له جزءا كبيرا من حياته ولاقى صدى كبيرا في الأوساط الجامعية العربية.

حرص الجابري ضمن هذا المشروع على الالتزام بمنهجية العلوم الإنسانية مع الابتعاد قدر الإمكان عن الأحكام الإيديولوجية المسبقة. ففكك أسس العقل العربي بالاعتماد على ما علق به من مضامين تراثية بقيت تحكم ،على امتداد قرون الفعل العربي سواء أكان في المجال السياسي أو في المجال الديني [2].

---

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق عدد 252، 22 جوان 1990، ضمن سلسلة ضمت مقالين مطولين عن مشروع محمد عابد الجابري في قراءة التراث وفي تفكيك بنية العقل العربي. ونشرت المقالين تحت عنوان محمد عابد الجابري بين الأيديولوجيا والأبستمولوجيا، وقد رأينا إدماجهما في مقال واحد منقّح مع إعادة كتابة مقاطع منهما.

2 - المسيرة الفكرية للجابري تعكسها مؤلفاته التي تبدو غزيرة ومتنوعة في الظاهر لكنها لا تخرج عن بعدين اثنين يلتقيان في نهاية المطاف وهي التجديد من خلال إعادة قراءة التراث. وهذان البعدان هما:

البعد الأول تعليمي تربوي إذ كان الجابري محكوما بهاجس الإصلاح التربوي وتطوير مستوى التعليم فهو حسب ما يذكر الكاتب المغربي المختص في الفلسفة محمد وقيدي «ساهم في التأليف المدرسي مؤديا بذلك خدمة لتدريس مادة الفلسفة التي ارتبط مساره الفكري بها» كما اهتم بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد بدراسة ابن خلدون وذلك ما يلتقي فيه ابن خلدون مع جانب مهم من جوانب الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر.

وما بدا جنينيا عند الجابري في دراسته عن ابن خلدون نما في كتاب لاحق اهتم بإعادة قراءة أعلام فلسفية إسلامية إذ بدأت معالم المنهج المتبع من قبل الجابري لدراسة التراث تتضح في كتابه «نحن والتراث» حيث صدر مجموعة من المقالات بمقدمة طويلة شرح فيها المنهج بكل تدقيق.

وإذا كان كتاب «نحن والتراث» هو الإعلان عن المنهج فان كتابه «الخطاب العربي المعاصر» هو التأسيس لمشروع الجابري في نقد العقل العربي وهو في الآن نفسه المقدمة لكتبه الثلاثة الصادرة ضمن مشروعه لقراءة مكونات العقل العربي وهي: «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي» و«نقد العقل السياسي» يضاف إلى مجالي الاهتمام الرئيسيين اللذين حددهما الجابري لنفسه –التربية والتراث-محاولات عديدة أخرى وردت في دوريات عربية سعى من ورائها إلى الخوض في قضايا فكرية سياسية تشغل بال النخبة وتؤرق المثقفين ونذكر من أهم هذه المحاولات حواره

من هنا نبدأ

منذ مائة عام والعرب تحلم بالنهضة كمشروع دون أن تحقق من التقدم ما يسمح بتحويل ذلك الحلم إلى واقع، فالواقع كان دوما أمرّ من الحلم في تاريخ العرب المعاصر ومقدمات النهضة تجهض باستمرار، ومع كل عملية إجهاض تتوالى الكتب وتتراكم التفاسير شارحة أسباب التراجع، مبرزة مكامن الخلل واصفة طرق الخلاص، إلا أن هذه المحاولات لا تعدو أن تصطدم بصخور الواقع فتنكفئ على ذاتها وتبقى تراوح الأمكنة عينها، بل سرعان ما تنزلق إلى الوراء حسب ما يرى الجابري والسبب في نظره أن هذه المحاولات الفكرية العديدة التي نظّرت وتنظّر للنهضة بقيت سطحية ولم تلامس الأساس الذي يجب ملامسته. وحدد الجابري هذا الأساس في ميدان واحد وهو ميدان لم تتجه اليه أصابع الاتهام بعد وبشكل جدي صارم هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحمل ويفكر إنه العقل العربي ذاته، وهي نقطة الضعف الأساسية في مشروع النهضة العربية الحديثة، فلم يدركوا ولم يعوا أن سلاح النقد لا بد أن يسبقه نقد السلاح، لقد أغفلوا نقد العقل فراحوا ويتصدرون النهضة ويخططون لها بل يناضلون من أجلها إما بعقول أعدت للماضي -حسب تعبير غرامشي- أو بمفاهيم أنتجها حاضر غير حاضرهم.

مع حسن حنفي على صفحات مجلة اليوم السابع حول الأصولية العلمانية والإسلام والوحدة والليبرالية والحداثة والتقليد والناصرية والثورة الفرنسية والقضية الفلسطينية كذلك يمكن ذكر مقالاته في نفس المجلة لإعادة بناء الفكر العربي بمرجعياته الثلاث: الليبرالية والاشتراكية والإسلامية وهو يطور بهذه المقولات ما وصل اليه في كتابه الخطاب العربي المعاصر وهي محاولات تشكل مرجعا لكل من أراد أن يدرس الفكر العربي بتياراته المتعددة ونتائجه المختلفة . وتبرز تلك المقالات المجالات الفكرية الرحبة التي يعمل ضمنها الجابري وهي لا تخرج عن الأسس التي أقام عليها الجابري مشروعه في نقد العقل العربي.

نقطة البداية عند الجابري إذا هي العقل -الآلة المنتجة-وليست التصورات الإيديولوجية -النتيجة- التي تشترك في نفس الخصائص رغم اختلاف أطرها المرجعية. فلا غرابة بعد هذا الاعتقاد أن يعلن أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل لغوا ما لم تستهدف أولا وقبل كل شيء كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط.

القطيعة الإبستمولوجية مع العقل التراثي

ليست أزمة الفكر العربي أزمة آنية متجسدة في بعض الأطروحات النظرية بل هي تاريخية مستحكمة بالعقل العربي الذي ورث خاصياته من الماضي الإسلامي وبقي محافظا عليها دون أن يعيد تأسيسها.

وإعادة التأسيس لتجديد العقل العربي تعني حسب الجابري إحداث قطيعة ابستيمولوجية تامة مع العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهي ليست قطيعة مع التراث كما تُفهَم بمعناها اللغوي الدارج بل هي دعوة إلى التخلي عن الفهم التراثي للتراث أي القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث.

وهذه القطيعة تتطلب قراءة خاصة للتراث، وهي التي شرع فيها الجابري واعتبرها قراءة علمية واعية مقابل القراءات السلفية الأخرى السائدة والتي اعتبرها قراءات لاتاريخية لا تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث، وهي قراءات يحتويها التراث ولا تستطيع أن تحتويه، لأنها اعتمدت على نقد الأطروحات دون الأسس المعرفية، ونقد الأطروحات عندما يغفل الأساس المعرفي الذي تقوم عليه هو نقد أيديولوجي للإيديولوجيا،

وبالتالي فهو لا يمكن أن ينتج سوى إيديولوجيا، أما نقد طريقة الإنتاج النظري أي الفعل العقلي فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصبغة العلمية ويمهد الطريق بالتالي لقيام قراءة علمية واعية.

وتقوم هذه القراءة على مبدأي الفصل والوصل، أي فصل النص التراثي عنا لقراءته ضمن سياقه التاريخي أي على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، ووصله بنا في مرحلة ثانية أي نقل النص إلى مجال اهتمامنا وهو ما يسمح بتوظيفه.

وتقوم هذه القراءة على ثلاثة مستويات رئيسة:

- **المعالجة البنيوية**: ويلخصها الجابري في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويعتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد وهو ما يعني محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص.

- **التحليل التاريخي**: ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية وذلك لاختبار صحة النموذج أي الإمكان التاريخي الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص وما لا يمكن أن يتضمنه وبالتالي يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله لكنه سكت عنه.

- **الطرح الإيديولوجي**: إن التحليل التاريخي سيظل ناقصا ما لم يسعفه الطرح الإيديولوجي، أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية (الاجتماعية-السياسية) التي أداها الفكر المعني أو كان يطمح أو يراد منه أن يؤديها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه.

العقل المكوّن

يميز الجابري بين نوعين من العقل -حسب تفسير لالاند- العقل المكوّن أو الفاعل La raison constituante، وبين العقل المكون La raison constitueé، الأول هو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس. أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا وهي متغيرة.

وما يقصده الجابري عند حديثه عن العقل العربي هو العقل المكوّن أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة للمنتمين اليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو تفرضها عليهم كنظام معرفي. وبناء على مقولة الأساس الثقافي يميز الجابري بين العقل في الثقافتين اليونانية والأوروبية ونظيره في الثقافة الإسلامية، ففي حين يرتبط العقل عند اليونانيين والأوروبيين بإدراك الأسباب أي بالمعرفة، فإنه يرتبط عند العرب أساسا بالسلوك والأخلاق مما جعله عقلا محكوما بالنزعة المعيارية للأشياء التي هي نظرة اختزالية، تختزل الشيء في قيمته عكس النظرة التحليلية التركيبية-الموضوعية-التي تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه.

وخاصية العقل العربي هذه لم تأت من فراغ بل هي نتيجة لأسس قام عليها العقل العربي أهمها:

- اللغة العربية التي صُنِعت حسب قوالب ثابتة صلبة مما جعلها عاجزة عن مواكبة التطور وقبول ما لا بد منه من التغيير والتجديد فهي لغة لاتاريخية جمعت في البادية عند الأعراب وارتكز الجابري على هذه المقدمة ليقرر أن الأعرابي هو صانع العالم العربي فجاء عالما

ناقصا فقيرا ضحلا جافا حسيا طبيعيا لا تاريخيا يعكس ما قبل تاريخ العرب العصر الجاهلي عصر ما قبل الفتح وتأسيس الدولة.

العقل الفقهي

يعتبر الجابري أن العقل العربي كان ولا يزال عقلا فقهيا تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل ولكل جديد عن قديم يقاس عليه وذلك بالاعتماد على النصوص حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفعالياته. ومهما يكن مجال الخطاب العربي نحوا أو فقها، بلاغة أو كلاما فانه يؤسسه فعل عقلي واحد أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما وذلك يعني أن هناك قاعدة ابستيمولوجية واحدة تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية. واستنتج الجابري هذه الخاصيات التي تميز العقل العربي برجوعه إلى عصر التدوين لأنه يعتبر هذا العصر الإطار المرجعي بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية الذي يشد إليه بخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة إلى يومنا، ذلك لأن التدوين كان عملية إعادة بناء الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه تراثا أي إطارا مرجعيا لنظرة العربي إلى الأشياء وإلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ.

هذه هي أهم خصائص العقل العربي ومرحلة تكونه، وانطلق الجابري بهذه الخصائص ليقرأ الصراع داخل الثقافة الإسلامية بين ما يسميه بالهرمسية - تيار اللاعقل - وتيار العقل ليصل من وراء ذلك إلى تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاثة نظم:

- علوم البيان من نحو وفقه وكلام وبلاغة ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الشاهد على الغائب كمنهاج في إنتاج المعرفة

وسماه الجابري المعقول الديني العربي المقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية كرؤية واستشراف.

- علوم العرفان من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعيلية وتفسير باطني للقرآن يقوم على الكشف والوصال والتجاذب والتدافع كمنهاج وسماها الجابري اللامعقول العقلي أي الذي ينسب إلى العقل لا الدين والذي كرسته الهرمسية كرؤية واستشراف.

- علوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج ودعاه الجابري بالمعقول العقلي أي المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية كرؤية واستشراف

ورغم وجود هذه النظم الثلاثة داخل الثقافة الإسلامية فان الحركة داخلها بقيت حركة صدام بين النظم المعرفية الثلاثة وليست حركة نقلة مما يجعل الثقافة الإسلامية تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين[3] وهو السبب الذي يدفع الجابري إلى تأكيد أن الثقافة العربية بحاجة ماسة وملحة إلى إعادة كتابة تاريخها، لا بل إلى قراءة جديدة تنظر إلى الأجزاء من خلال الكل، وتعمل على إبراز الوحدة من خلال التعدد، وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها.

لم يخل مشروع الجابري من مطبات نظرية خاصة بين ما توصل إليه من استنتاجات وأصول منهجه النقدي. وعلى سبيل المثال فقد عاب الجابري على العقل العربي أنه محكوم بالسلف، ويعود دائما إلى الأصول، لكن بدا هو ذاته أصوليا أحيانا أكثر من العقل العربي بقراءته للعقل العربي من خلال نظيره الأوروبي واليوناني. فإلى أي

3 - يستثني من ذلك الجابري التجربة الأندلسية.

حد يكون الحكم صحيحا عندما نقيس على أصل واحد وهو ما يرفضه الجابري؟

تبدو بعض عمليات الجلد التي مارسها الجابري على العقل العربي نتيجة حتمية لعدم قيامه بالفصل الذي وعد به أي أن الجابري لم يفصل العقل العربي عن لحظتنا المعرفية وينظر إليه في سياقه التاريخي بل قرأه انطلاقا من التراكم المعرفي الغربي.

لكن بعض النقائص المنهجية في المشروع لا تنقص تفرده في كثير من الاستنتاجات وجرأته العلمية. يقول الكاتب والناقد اللبناني علي حرب واصفا كتاب «تكوين العقل العربي» بأنه أبرز المحاولات الفكرية التي طالعناها لدى المعاصرين، وبالفعل فهو من أكثر المحاولات جدية ومن أكثرها غورا وتنقيبا عن أصول العقل العربي ومن أدقها فحصا وكشفا لبُناه وآلياته ،وهو من أبرعها منهجية ويذكر الكاتب في الفكر العربي جورج طرابيشي «أن الذهن بعد مطالعة «تكوين العقل العربي» لا يبقى كما كان من قبلها فنحن أمام أطروحة تغير وليس مجرد أطروحة تثقيف».

من خلال هاتين الشهادتين -وغيرهما كثير- يبدو أن مشروع الجابري بعمق مضمونه ومتانة منهجه جلب اهتمام النخبة وأفاد العديد منها، لكن ذلك لا يغفر له كثيرا من الشطط الذي وقع فيه، والعسف في إصدار الأحكام والمزالق التي جرته اليها فرضياته، والتناقضات والمغالطات التي ينطوي عليها مشروعه.[4]

4 - حظي مشروع محمد عابد الجابري بمجال واسع للنقد، وأُلفت بشأنه كتب ونشرت دراسات عدة تضمنت إشادة بالمشروع الذي اعتبر دعوة جريئة للتفكير في بنية العقل العربي وآلياته، انظر على سبيل المثال كتاب جورج طرابيشي «نقد نقد العقل العربي»، ودراسة الكاتب اللبناني علي حرب المتضمنة في كتابه «نقد النص».

التراث مدخل للتغيير [1]

كان المفكر المصري حسن حنفي شاهدا على مرحلة دقيقة من مراحل الفكر العربي المعاصر فبعد رسالته الجامعية بفرنسا «مناهج التفسير في علم أصول الفقه» التي ناقشها سنة 1966، عاد إلى مصر ليعايش آثار هزيمة 1967 وليساهم في الحوار الفكري الساخن حول أسباب الهزيمة. وقد رأى أن التفسير السياسي والعسكري لهذه الهزيمة يبقى تفسيرا سطحيا ما لم ينفُذْ إلى عمق المجتمع وطبيعة الثقافة التي تؤطر سلوك الجماهير وتحدد الخيارات الكبرى للسلطة.

ومن هذا المدخل اكتشف حسن حنفي علاقة الماضي بالحاضر والامتداد السلبي للأول في الثاني، وانتهى إلى أن معوقات نهضتنا وتقدمنا وانتصاراتنا على أعدائنا إنما تفسر بتحليل هذه العلاقة، ومن ثَم انبرى حنفي لتحليل سلوك الجماهير من خلال «مخزونها النفسي» كما قدم صورة عن الحركة الفكرية في الحضارة الغربية وخاصة في ما يتصل بفهم الدين والتراث، ويمكن تلخيص هذه المرحلة من تفكير حسن حنفي في ما أنتجه من ترجمات وما أسهم به من مقالات جُمعت في مؤلفه «قضايا معاصرة» بجزأيه.

وخلال سبعينات وثمانينات القرن العشرين، حاول حنفي تقديم أجوبة إسلامية مستنيرة لأهم مشاغل الأمة السياسية والاجتماعية والثقافية، كالوحدة والتنمية والثقافة الوطنية والتحرر السياسي

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 255، 13 جويلية 1990 ضمن سلسلة من ثلاثة مقالات عن مشروع حسن حنفي وقد رأينا أن نجمعها في مقال واحد منقّح مع بعض التعديلات والإضافات.

واليمين واليسار، وكانت حصيلة ذلك مجموعة من الدراسات والبحوث والحوارات والمقالات الصحفية جمعها في ثمانية مجلدات بعنوان «الدين والثورة في مصر». وفي خضم هذا النضال الفكري والسياسي والاجتماعي تبلور لدى حسن حنفي مشروع «اليسار الإسلامي» كخيار يجمع بين الأصولية الإسلامية والثورة العربية من اجل صياغة جديدة يوحّد رفاق الجهاد على مستوى الواقع، ويجّمع طاقات الأمة الواحدة من أجل تحقيق مطالب العصر.

ولتعميق خيار «اليسار الإسلامي» وإعطائه الأساس النظري الذي يقوم عليه يعكف حسن حنفي منذ سنوات على صياغة مشروع نظري ضخم يسميه «التراث والتجديد» والذي يعد مرحلة التأسيس العلمي في حياة حنفي الفكرية ويقترحه أرضية للعمل العربي المشترك.

سنحاول عرض مشروع حسن حنفي الفكري والسياسي في ثلاثة مستويات، الأول يتناول علاقة التراث بالتغيير الاجتماعي، ويعرف المستوى الثاني باللاهوت الأفقي وتجديد العقائد أما المستوى الثالث فيتعرض لمسألة اليمين واليسار في الفكر الإسلامي.

التراث واقع حي

يعد الدكتور حسن حنفي من أبرز المفكرين العرب اهتماما بالتراث وفي تناوله. ويتسم أسلوبه في تناول قضية التراث بكثير من الطرافة والجدة معا، فعنده ينتقل التراث من موضوع يتصل بالماضي فقط إلى موضوع يشكل مكونا رئيسا للواقع المباشر، فالتراث «هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة» فهو موروث ومعطى حاضر في نفس الوقت، والقيم القديمة التي حواها التراث جزء من واقعنا «فنحن نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر على

الطريقة القديمة، ونرهق عقولنا بالتشبيه والتشخيص في العقليات والأخرويات، ونلحق عقولنا بالنصوص ونقع في التأويلات، ونحن ورثنا عن السلف توظيف العقل لتبرير الدين في علم أصول الدين وعلوم الحكمة، وعلم أصول الفقه انتهى إلى الثبات وتحجير الأصول وتعليبها على الواقع حتى لا يبقى إلا التقليد، وورثنا إعطاء الأولوية للفضائل النظرية على الفضائل العلمية، فنحن نعمل بالكندي في كل يوم ونتنفس الفارابي في كل لحظة ونرى ابن سينا في كل الطرقات وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية».

وبأكثر العبارات استعمالا عند حنفي «التراث مخزون نفسي عند الجماهير» بناء على هذا الفهم للتراث يرى حنفي أن التجديد ليس دفاعا عن موروث قديم ولا تنقيبا عن ماض ولّى وطواه النسيان، بل التجديد ضرورة واقعية ورؤية صائبة للواقع المباشر وإطلاق لطاقات مباشرة عند الجماهير. فالتراث والتجديد في النهاية هما وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك ووصف للماضي وكأنه حاضر يُعاش، إنه وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية دينية لانطباعه بصيغة دينية ولأنه قام ابتداء من الدين، ولكنه قضية وطنية تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم أو سعادتهم.

لكن هذا الثقل الذي يحتله التراث في حياتنا الحاضرة لا يحجب عن حسن حنفي تأثير الفكر الغربي في حياتنا المعاصرة سواء عن طريق الغزو الثقافي أو عن طريق المواجهة بين الثقافتين، لذلك نراه يهتم بمواضيع ازدواجية الشخصية ومخاطره في وجداننا القومي وفي سلوكنا القومي وفكرنا القومي وغيرها من العناوين التي تثير تداخل الماضي والحاضر. الدين والعصر، الإسلام والغرب، الأصالة والمعاصرة، فالتراث والتجديد عند حنفي إشكالية مركزية، وهو في

ذلك يلتقي مع كثير من المفكرين العرب المعاصرين. لكن كيف نحقق تجديد التراث؟ في الجواب عن هذا السؤال يتخذ مشروع حسن حنفي مميزاته.

تجديد التراث حلّ لأزمة التغيير الاجتماعي

لما كان التغيير الاجتماعي عندنا مرهونا بإعادة بناء تصوراتنا النظرية ووضع أسس جديدة لنهضتنا المنشودة فإن أزمة التغيير الاجتماعي ترجع في جانب كبير منها إلى عدم توفقنا للكيفية التي يجب أن تتم بها إعادة البناء والتجديد، وهو ما يحدده الموقف من القديم والجديد لدى التيارات الفكرية المعاصرة والتي يجمعها حسن حنفي في ثلاثة أطراف: دعاة التغيير بواسطة القديم، ودعاة التغيير بواسطة الجديد، ودعاة التغيير بواسطة القديم والجديد.

فبعد تحليله لمعوقات التغيير الاجتماعي عند هذه التيارات الثلاثة ينتهي حنفي إلى أن التراث والتجديد وحده «يعطي لثقافتنا الوطنية وحدتها الضائعة وتجانسها المفقود، فهو محاولة لإعادة بناء الإنسان واكتشاف بعده التاريخي وإعطائه أساسا نظريا للتغيير الجذري الذي يقضي على أسباب التخلف في جذوره النفسية».

ومن هذا المنطلق فان مشروع التراث والتجديد يغطي ميادين ثلاثة:

1 – تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.

2 – تحليل البنية النفسية للجماهير والى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أم من الأوضاع الاجتماعية الحالية.

3 – تحليل أبنية الواقع والبحث في علاقتها بالحاضر والقديم.

اللاهوت الأفقي وتجديد العقائد [1]

"لقد أرشد الوحي العقل والآن ينيره العقل مرة واحدة" (لسينج[2])

يمكن اعتبار مشروع حسن حنفي بالأساس مشروعا في تجديد الفكر الإسلامي كمقدمة أساسية لإطلاق طاقات الجماهير المختزنة وتغيير سلوكها لصالح التغيير الاجتماعي والنهضة، وبما أن أهم إشكال كان يعترض التجديد في الفكر الديني هو علاقة الوحي بالعقل فان حسن حنفي قد تعرض لهذه الإشكالية المحورية من عدة جوانب مبرزا أنه لا تناقض بين سلطة الوحي وسلطة العقل بشرط أن تُعاد صياغة الوحي ضمن سياقه التاريخي مراعيا حاجيات الأمة ومصالحها الرئيسية.

العقلانية والتنوير

يستعرض حسن حنفي مراحل بروز العقل في الحضارة الغربية، ليصل إلى الإقرار أنه منذ بداية القرن السابع عشر أصبح العقل إلها أعطيت له كل مواصفات الألوهيّة من شمول وصدق واطلاقية ويقين واتساق، كما أصبح أعدل الأشياء على أنه حق ما لم يثبت أنه كذلك.

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 256، 20 جويلية 1990.

2 - غوتهولد إفرايم ليسينج (Gotthold Ephraim Lessing)، فيلسوف وكاتب مسرحي وناقد فني ألماني (1729 - 1781) من أهم أعلام عصر التنوير، أثّرت مسرحياته وكتاباته النظرية بصورة كبيرة على تطور الأدب الألماني. من أهم مؤلفاته «تربية الجنس البشري».

ثم ومع بداية القرن الثامن عشر خرج سلطان العقل من ميدان العلم والفكر إلى ميدان الطبيعة العامة والمجتمع العريض والسياسة والتاريخ، فكان التنوير الذي أقام الحياة كلها على أساس العقل والذي جنى ثماره القرن التاسع عشر والقرن العشرون بما تحقق فيهما من اكتشافات علمية مازالت تتسارع خطواتها، وإذ يستعرض حنفي هذه المرحلة بإطناب مستنجدا بالتاريخ والفلسفة وعلم العقائد، فليؤكد أننا بحاجة إلى عصر تنوير عربي وعقلانية تمهد له الطريق حتى تقضي على مظاهر الخرافة واللامعقول التي تسود حياتنا.

وتتخذ العقلانية عند حنفي مفهوما كانطيا فهي استعمال العقل في كل المجالات، وتحكيمه في كل الأمور وتصريفه لكل الممارسات، أي بعبارة كانط «خروج الإنسان من حالة كونه قاصرا إلى حالة «كن شجاعا واستعمل ذهنك» فذلك هو رصيد التنوير من هذا تصبح العقلانية رفعا لكل وصاية رزح تحتها العقل وقضاء على مظاهر اللاعقلانية وتخلف الوعي وهي -العقلانية- الممهد للتنوير الذي سيرفع جميع الوصايا عن الإنسان ذكرا وأنثى ويمنع جميع صور التوجيه والإرشاد عنه، لأن الحرية هي سبيل التنوير والحرية هي الاستعمال العام للعقل في كل المجالات، وفي غياب الحرية يسود اللامعقول ويعم الإكراه. يقول الضابط لا تعقل بل نفذ، ويقول المالي لا تعقل بل ادفع، ويقول اللاهوتي لا تعقل بل آمن. ولكن الحرية وحدها هي التي تقول أعقل كما تشاء ثم نفذ، فالحرية عقل وإرادة واستعمال الحرية يجب أن يكون بصوت عال وليس بصوت منخفض أو في صمت مطبق وهو ما سيوصلنا إلى التنوير وبه يتحقق كمال الطبيعة.

لكن بعد تصوير هذه اللوحة المتناسقة الألوان يقر حنفي أن واقعنا العربي لا يزال تفصله مسافات طويلة عن العقلانية والتنوير.

الشيء الذي يدفعه إلى تبني الدعوة إلى الإصلاح الديني كخطوة ممهدة للتنوير يقول: يمكننا الآن بداية الإصلاح الديني بداية جذرية كشرط سابق على تدعيم الفكر الحديث أو التغيير الاجتماعي فيُمكن دفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى وما استجد من مظاهر الخرافة.

إن إصرار حنفي على العقلانية والتنوير يدفعه في كل مرة بدا فيها راديكاليا أكثر من اللاّزم إلى توضيح مسألتين هامتين:

الأولى: هي أنه لا يستمد تركيزه على العقل وضرورة استقلاله والتنوير وأهميته من الفكر الغربي وفلسفة الأنوار، وإنما يعتبر ذلك تصديقا لرسالة الوحي وإكمالا لما أعلنه القرآن وبعض النزاعات في فكرنا القديم (المعتزلة أنموذجا). فحنفي يؤكد أن هناك العديد من الإشارات من فلاسفة الأنوار إلى أن الإسلام هو الدين النموذجي المستنير الداعي إلى استقلال العقل وحرية الارادة والعلاقة وطيدة بين مبادئ المعتزلة وشعارات فلسفة التنوير.

الثانية هي أن المهم في التنوير ليس رفض العقائد وحدها فما أسهل ذلك ولكن المهم هو إعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلبي نداءاته، والمشكلة ليست في التحول من الإيمان إلى عدمه فذلك لا يعني التحول من اللامعقول إلى المعقول بل المشكلة في تحويل الإيمان الميت إلى إيمان حي، إعادة بناء العقائد حتى تتحول إلى ثورة على الواقع فيتحول الدين إلى إيديولوجية ثورية.

الدين الشامل

لشرح آرائه في الوحي والعقيدة استعمل حسن حنفي الترجمة كطريقة غير مباشرة في التأليف فترجم كتابين رئيسين هما تربية

الجنس البشري للسينج ورسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا[3] ويعتبر حنفي هذين الفيلسوفين من الفلاسفة الذين استعملوا العقل في مجال العقائد وكان لهما من الجرأة ما جعلهما يعلنان نتائج جديدة لم تكن مألوفة في زمانهما.

ويقتفي حنفي آثارهما لبشرح آراءه في الوحي وطريقة التعامل معه وفي التصورات العقائدية السائدة.

يتجنب حنفي المباحث اللاهوتية الخالصة فهو لا يبحث في نشأة الوحي وأصله بل يتناوله كمُسلّمة وكمعطى واقعي، فالوحي عنده محكوم بالتطور التاريخي، أي أنه كان يتشكل في كل مرحلة حسب مقتضياتها، ويستشهد في ذلك بليسنج الذي يقول «الوحي بالنسبة للجنس البشري بمثابة التربية بالنسبة للفرد الواحد، فالوحي وسيلة وليس غاية، هو مجموعة من البواعث على النشاط والحركة وليس مجموعة من العقائد للإيمان والتسليم، وكما يتدرج المربي مع الفرد يتدرج الوحي مع تاريخ الإنسانية ووعيها فكل وحي ملائم لزمانه».

هذه القاعدة تدفع حسن حنفي إلى الإقرار بالتأويل والتفسير الرمزي للوحي، لأن الكتاب لا يريد إقناع العقل بل يريد إثارة

---

3 - سبينوزا: (Baruch Spinoza) هو فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن 17. ولد في 24 نوفمبر 1632 في أمستردام، وتوفي في 21 فبراير 1677 في لاهاي.أول مؤلفاته كان «مبادئ الفلسفة الديكارتية» وآخرها كتابه الشهير «الأخلاق» الذي نشر بعد وفاته. والحقيقة أن كل فلسفة سبينوزا يجدها المرء في كتابه «الأخلاق»، أما كتابه الشهير الآخر «رسالة في اللاهوت والسياسة» فهو بحث نقدي في العلاقة بين الدين والسياسة، والمؤسسة الدينية والدولة. ويتناول فيه قضية العلاقة بين العقل والإيمان، والسلطة الدينية والسلطة السياسية، وفيه يثبت أن التفلسف ليس خطراً على الدولة أو على الإيمان، وأن الحرية الفكرية والدينية ضرورية في دولة ديمقراطية حديثة، وقد نشره سبينوزا في 1670 دون وضع اسمه على الغلاف، وقد اتبع هذا الأسلوب أيضاً مع كتاب الأخلاق سنة 1677. وآخر عمل انشغل فيه كان «رسالة في السياسة» سنة 1676، ونشر بعد وفاته، وفيه يضع نظريته في الحقوق الطبيعية والمدنية ويوضح أفضلية النظام الديمقراطي والجمهوري، ويتناول فيه أنواع الحكومات المختلفة من أرستقراطية وملكية وديمقراطية، موضحاً أفضلية النظام الديمقراطي على غيره.

الخيال، كما أن تعاليم الأنبياء تتجاوز أحيانا حدود الذهن لأنه بالصور والكلمات تتكون أفكار تزيد عن تلك التي تكونها المبادئ والمفاهيم الذهنية.

وتَناوُلُ الوحي تاريخيا عند حنفي لا يعني إنكاره بقدر ما يعني حرية التأويل والتفلسف وحرية كل فرد في فهم الكتاب المقدس وتفسيره كما يشاء، ومن ثم يصبح الفرد غير ملزم بالإيمان إلا في ما يتعلق بغاية الوحي وجوهره وهو الدعوة إلى جانب الخير والى العدل والإحسان «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون».

هذا الإيمان يقودنا إلى غاية التنوير التي تجعل الإنسان يفعل الخير لأنـه خير لا لأجل الجزاء، وهو ما أدركته المعتزلة من قبل في نظرية التقبيح والتحسين العقليين كما يقودنا إلى ما سماه حنفي بالدين الشامل الذي هو تعبير فعلي عن استقلال العقل وتحكيمه في كل الشؤون، وهي المرحلة التي نشَدها ليسنج في دراسته لتطور الوحي ومواكبته للوعي البشري فالدين الشامل عند حنفي إذن هو صياغة عقلية صِرفه لغايات الوحي. لقد أرشد الوحي العقل والآن ينير العقل ودوره لا ينفي قدسية الكتاب.

فالكتاب لا يكون مقدسا أو من عند الله إلا بقدر ما يؤثر في الناس أو يدعوهم إلى حياة الفضيلة والتقوى، فالقداسة للاستعمال، والكتاب لا يعني شيئا إلا في الاستعمال فقد يقدس الناس المصاحف والحروف ويدوسون المعاني كما يحدث يوميا، بينما كان عليهم أن يقدسوا المعاني.

إن ما يطمح إليه حنفي من خلال التأكيد على الدين الشامل هو إبراز الإنسان كبعد مستقل، أي أن يتمركز الواقع والمستقبل حول

الإنسان عكس ما ساد في تاريخنا ويسود في فكرنا من هيمنة الطابع الإلهي. فالفكر التقليدي لما عجز عن تصور الله داخل العالم وضعه خارجه وراح يسلب كل حقه من الإنسان ويردّه إليه حتى همش الإنسان وسلبت إرادته وجعل دوره في التفرج على مسرح قد صيغ من قبل.

بهذا التصور للإنسان كرس الفكر التقليدي نظرة ارتدادية للتاريخ منتكسة إلى الوراء، فالعالم يسير من الأفضل إلى الأسوأ، ومن الحق إلى الباطل، ومن العمار إلى الخراب، وهو ينتظر في كل مرة «أشراط الساعة» ويتنبأ بفناء العالم، والحال أن هذه النظرة التشاؤمية للتاريخ تناقض طبيعة الوحي التفاؤلية وإيمانه بالمستقبل الأفضل، وهو ما عبر عنه القرآن في أكثر من موضع ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[4]. ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾[5].

من الواضح أن دعوات حنفي لاستقلال العقل ورفع الوِصاية عنه، والتفسير الرمزي للوحي، وحرية التفلسف، والإيمان بدين العقل، كلها مقدمات وأسس ينبني عليها التجديد الفعلي للفكر الديني، وتحويل الدين إلى إيديولوجية ثورية قادرة على استنهاض الجماهير من اجل تحقيق مطالب العصر في التقدم والاشتراكية وتحرير الأرض والنهضة بصفة عامة.

ويرى حنفي أن الإيمان التقليدي الموروث عائق أمام هذه المطالب إذ هي مطالب مرتبطة أشد ما يكون بالأرض وهو لاهوت عمودي أقرب إلى السماء منه إلى الأرض، ففي الإيمان التقليدي تصور هرمي

4 -سورة الأنبياء، 21، الآية 105.

5 - سورة القصص، 28، الآية 5.

يستريح للطبقية ويبررها ويعادي المنهج الاشتراكي، وفي الإيمان التقليدي أفرط في تنزيه الله وجعله مفارقا للعالم وفصله عن الأرض، وذلك عائق أمام التقدم.

وأمام كل تلك العوائق يكون اللاهوت الأفقي المرتبط بالأرض -مكان تحقيق المطالب وإطارها- بديل المرحلة ومطلب التنوير.

اليمين واليسار في الفكر الإسلامي[1]

"لا نكفر أحدا ونرجو ألا يكفرنا أحد بل ندعو الناس إلى كلمة سواء بيننا وبينهم يكون فيها الحد الأدنى من الوحدة الوطنية"

(حسن حنفي)

سمى حسن حنفي مشروعه «اليسار الإسلامي» واعتبر نفسه داعية اليسار في الفكر الإسلامي الحديث، وكان أصدر في أوائل ثمانينات القرن العشرين مجلة بنفس العنوان شرح فيها مبررات التسمية وخصائص المشروع.

أثارت التسمية نقاشا حادا بين مختلف التيارات الإسلامية فبدت لبعضهم بدعة غريبة، إذ كيف يمكن تقسيم الإسلام إلى يمين ويسار وهو الدين الشامل الذي جاء ليوحد الناس عقائديا ويجمع أجناسهم المتعددة في أمة واحدة لا ليفرق بينهم ويقسمهم إلى تيارات متناقضة، بل ومتصارعة في كثير من الأحيان. واعتبر أصحاب هذا الرأي أن تسمية اليسار الإسلامي كفر جديد لم يهدف أصحابه من ورائه سوى إلى تقسيم الإسلام وتفتيت أهله ومزج بعض التيارات «الهدامة» بالفكر الإسلامي، واستشهدوا في ذلك بالتاريخ حين كانت

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 257، 27 جويلية 1990.

الأمة متماسكة البنيان ومتراصة الصفوف. وقد غلّب أصحاب هذا الرأي سلطة المثال على سلطة الواقع الذي كان يعج بالملل والنحل، معتبرين أن فهم النص ثابت ولا بد من فهم صحيح وإن تعددت الرؤى حول النص التأسيسي ومن هنا جاء حديث الفرقة الناجية وعليه تأسست جميع الصراعات وبُرِّرت كل التجاوزات.

أما حسن حنفي فإنه لا يرى هذه الرؤية لأنه ينطلق من قاعدة مختلفة تعتبر أن الدين -كل دين- يقوم على وحي شفوي يتم تدوينِه إما مباشرة أو بعد عدة أجيال، وبعد ذلك تنشأ سلطة الكتاب وصِلته بسلطة العقل، وهي مسألة العقل والنقل، وهنا نجد موقفين: موقفا يركز على سلطة العقل وقدرته على استيعاب النص وفهمه وربطه بالتحولات التاريخية، وموقفا ثانيا يجعل النقل أساسا للعقل والعقل تابعا للنقل. ويبدو هذا الانقسام بين التيارين طبيعيا عند حسني حنفي لأن اللغة التي هي أساس الوحي تحتوي على الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤَوَّل، المحكم والتشابه، ولا يوجد نص واحد حتى ولو كان صريحا لا يختلف فيه اثنان.

فالتفسير تعبير عن النص من خلال تجربة حية للإنسان، ومن هنا يصبح النص تابعا للموقف الاجتماعي ولوضع المفسر وأهدافه وانتمائه وولائه، وهو ما يفسر لنا تعارض النصوص الذي هو في الحقيقة اختلاف في المواقف التي تستعمل فيها هذه النصوص، لذلك فهو يركز على الوضع النفسي والاجتماعي للمفسر سواء في اختيار النصوص أو في فهمها. ولما تعددت المواقف والظروف والمصالح والطبقات للمفسرين فقد تعددت تفاسيرهم فيصبح منها اليمين ومنها اليسار.

وجوابا عن الاعتراض الذي يعتبر أن لا يمين ولا يسار في الإسلام بل هو إسلام واحد وأمة واحدة وإله واحد يرى حسن حنفي أن هذا الاعتراض يَنصبّ على المبدأ ولا ينصب على الواقع، أي على الإسلام من حيث هو عقيدة وليس واقع المسلمين من حيث هو مجتمعات ودول وطبقات وملاّك، ونحن لا نتحدث عن الإسلام، بل نتحدث عن المسلمين في واقع تاريخي محدد وفي نظم اجتماعية محددة وما دمنا في التاريخ والزمان فنحن في ميدان الصراع وتعارض المصالح، وصراع القوى وتفاوت المداخيل، وعلى هذا الأساس هناك يمين ويسار.

وقد تدخل تسمية اليسار ضمن ما يسمى بلعبة اليمين واليسار لتفريق الأمة وبث الفرقة وإضمار الضغائن وإثارة الفتن، لأن اليسار خائن كافر ملحد عميل دموي زنديق لا يحب الخير للناس، لكن حسن حنفي يعتبر ذلك من آثار الاستعمار الثقافي في بلادنا، الاستعمار الذي أراد تشويه الأفكار والمصطلحات عمدا حتى لا يقترب منها أحد مثل الحرية والديمقراطية والشعب والصراع، ونتيجة لهذه الاعتراضات وغيرها والتي تواجه تسمية اليسار الإسلامي يقر حسن حنفي أن هذه التسمية قد تفقده المضمون من أجل الشكل خاصة وأنه لا مشاحنة في الألفاظ سواء «بسم الله» أو «بسمك اللهم»، لكنه يصر عليها لأنه يعتبر تطهير الألفاظ وتخليصها مما علق بها من سوء استعمال وتشويه عن عمد جزءا من الدفاع عن ثقافتنا القومية ضد الاستعمار الثقافي والتعصب الأعمى.

اليمين واليسار في العقيدة الإسلامية

بعد توضيحه لطبيعة التسمية يسعى حسن حنفي إلى بيان مواقف اليمين واليسار انطلاقا من العلوم الإسلامية القديمة والتصورات المعاصرة للإسلام التي هي امتداد طبيعي للفهم القديم -فمهمة

حنفي كما يصورها هي بيان اليمين واليسار في الفكر الديني في تراثنا القديم وفي وجداننا المعاصر كما ورثناه في علم أصول الدين.

يسعى حنفي إلى تفسير الاختلافات التاريخية بين الفرق الإسلامية والصراعات التي دارت بينها على أساس مقولتي اليمين واليسار، فهي ليست صراعات نظرية مجردة -وإن بدت كذلك -بل هي تعبير عن وضعين اجتماعيين يدلان على وجود طبقتين اجتماعيتين تحاول كل طبقة أن تدافع عن حقوقها بالآلية النظرية المتاحة في المجتمعات التقليدية، وهي العقائد الدينية فتسعى كل طبقة إلى تفسير الدين لصالحها حتى تقضي على الطبقة الأخرى، فيتحول الدين إلى سلاح ذي حدين طِبقا لاستعماله.

من هنا تصبح مقولات علم الكلام إما تعبيرا عن اليمين أو عن اليسار، وما يسعى إليه حنفي هو إبراز تجلّيات اليمين في العقيدة الإسلامية التقليدية مقابل التركيز على عناصر ثورية حتى تصبح العقيدة الإسلامية تعبيرا عن مطامح الأمة في التغيير والتنمية والتحرر وبناء على ذلك يصبح يمينا:

1 – كل من يريد جعل صفات الله خارج التاريخ ويوظفها لفرض تفسير خاطئ للقضاء والقدر يصور قهر الله مقابل انقياد الإنسان وتحديد مصيره.

2 – كل من يجعل سلطة النقل فوق كل سلطة لسلب قدرة الإنسان على التفكير، وهو ما تستغله نظم الرجعية وأصحاب رأس المال الذين يجعلون الجماهير منقادة بعيدة عن استعمال وسائل البحث.

3 – كل من يقول في موضوع النبوءة بالقُصور العقلي للإنسان وعجزه عن توجيه مصالحه وبالتالي احتياجه إلى الوصاية الخارجية

فيجعلون بذلك من الإنسان آلة طيعة في يد قوى تسيره كيفما تشاء لا ضامن لها ولا رقيب عليها.

4 - من يجعل الحساب الأخروي يحدث طِبقا لإرادة القاضي الذي لا يخضع لقانون العدل بل بناء على رحمته وقد يعفو عن المسيء وقد يعاقب المحسن ولا رادّ لقراره، وذلك ما يمكن أن تستعمله النظم الرجعية كذلك لتمني الجماهير بعالم من الرفاهية ورغد العيش الذي حرموا منه في هذا العالم فيجدون تعويضا نفسيا عما حرموا منه ويتشوقون إلى ما لم ينالوه.

5 - من يجعل من الإيمان مجرد شعور باطني أو نطق بالشهادتين -لا ندري ماذا وراءهما من شعور أو فكر وماذا يتلوهما من عمل- وهو إيمان المنافقين الذي يكتفي بأنصاف الحلول فيصبح الشعور الباطني كافيا والإيمان العقلي كافيا والقول وحده كافيا.

6 - من يجعل من السياسة موضوعا تقليديا في علم الدين ويحولها إلى موضوع أقرب إلى الفقه والشريعة منه إلى أصول العقائد النظرية، لأنه يستغل مهمة النظم الرجعية التي ترغب وتسعى إلى إبعاد عامة الناس عن الممارسة السياسية والمطالبة بحقوقهم.

مقابل هذه التفسيرات اليمينية يسعى حنفي إلى تطوير عِلم أصول الدين لإيمانه أن العقائد ليست أحكاما صورية، بل هي ذات مضمون اجتماعي من وحي العصر، فالله الآن مرتبط بالأرض إذا أردنا تحريرها، فالله قيمة والأرض مطلب، ومن ثم يعاد تفسير القِيم طبقا للمطالب، والله مرتبط بالثورة والتنمية وما إلى ذلك من حاجيات الأمة.

هذا خطاب اليسار الإسلامي في مجال العقائد الإسلامية وكيفية تطويرها وفقا لحاجيات العامة، أما في المجال المعاصر فإن اليسار الإسلامي يعتبر نفسه وريث الحركات الإصلاحية- من السنوسية إلى حسن البنا- ومطورا لها ليس فقط على مستوى مواجهة مخاطر العصر كالاستعمار والإقطاع والرأسمالية والقهر السياسي، بل هو أيضا إعادة بناء الديني الإصلاحي مثله مثل المحاولات الإصلاحية الكبرى في تاريخنا كمحاولة ابن رشد في الفلسفة، والمعتزلة في أصول الدين، والشاطبي في أصول الفقه، كما أن اليسار الإسلامي يتوجه إلى كافة فرقاء الأمة بهدف عقد حوار بين الاتجاهات الإسلامية كلها في العالم الإسلامي دون الدخول في جدل أو مهاترات، ودون إثارة الأحقاد أو بث ضغائن لإحداث فرقة بين المسلمين.

وبعبارة حنفي الشهيرة فهو يتوجه إلى الإخوة في الله (الإخوان المسلمين) والإخوة في الثورة (الناصريين) والإخوة في الوطن (الماركسيين) والإخوة في الحرية (الليبراليين) لإيمانه أن كل تيار من هذه التيارات يحتوي على جزء من الحقيقة وبه عنصر من عناصر القوة التي لا يمكن للأمة أن تحيا بدونها.

فاليسار الإسلامي إذن وحسب تعبير حسن حنفي ليس مذهبا جديدا في الإسلام، وليس فرقة كلامية، وليس مدرسة فقهية، بل محاولة للتوحيد بين المسلمين طبقا لحاجات عصرهم ومتطلباتهم من حرية وعدالة وتقدم، بعد أن شتّتْهم المذاهب وتفرقوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون، تَمكّن الاستعمار منهم طِبقا لشعاره «فرّق تسُد». بذلك تصبح وحدة الفكر عند اليسار الإسلامي الشرط الأول لوحدة الأمة.

المؤسسة الدينية والتكفير [1]

في تصعيد قطعي الدلالة أصدرت جبهة علماء الأزهر بمصر تقريرها بخصوص تكفير المفكر والجامعي المصري الدكتور حسن حنفي [2] وقد وجهت الجبهة التقرير «إلى جميع الجهات المعنية ورئيس مجلس الوزراء ودار الإفتاء وجامعة الأزهر أملا في اتخاذ ما يلزم نحو بقاء ساحة الإسلام نقية».

وقد اعتمد التقرير نبشا في كتابات حسن حنفي للبحث عن الكلمات والجمل والأفكار التي «توحي بالكفر» بنزعها من سياقها في أغلب الأحيان ودون تنزيلها ضمن النسق الفكري العام للمؤلف لكي تكون الإدانة قاطعة ويسبق حكم التكفير الفكرة ذاتها. لكن وإن بدا التقرير غريبا ومستفِزا بعد قرنين من ثورات الحريات لدى عدد من الشعوب الغربية، فإن الأغرب منه توقيته. صحيح أن مشروع حسن حنفي من «العقيدة إلى الثورة» [3] يهز أركان

1 - نشر هذا المقال بمجلة حقائق، عدد 605، 27 جوان 1997 من نصر حامد أبو زيد إلى حسن حنفي والبقية تأتي.

2 - نشر هذا التقرير في شهر جوان سنة 1997 استصدر الأزهر سنة 1997 ثلاث فتاوى بتكفير حسن حنفي بسبب كتابه «من العقيدة إلى الثورة».

3 - عنون حسن حنفي مشروعه بـ «التراث والتجديد»، وهو مشرع يتكون في نظره من جبهات ثلاث هي: «موقفنا من التراث القديم» و«موقفنا من التراث الغربي» و«موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير».
وبعد أن كتب البيان النظري للجبهة الأولى وهو كتاب التراث و التجديد (ط 1، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، مصر 1980) أصدر الجزأ الأوّل منها وهو كتاب «من العقيدة إلى الثورة محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين» في خمسة مجلدات (ط 1، مكتبة مدبولي، القاهرة 1988)، وقبل أن يتم كتابة باقي الأجزاء وهي: منالنقل إلى الإبداع، من الفناء إلى البقاء، من النص إلى الواقع، من النقل إلى العقل، القل و الطبيعة، الإنسان و التاريخ.
إثر ذلك انتقل إلى الجبهة الثانية ليصدر بيانه النظري بعنوان «مقدمة في علم الإستغراب» (ط 1، مكتبة مدبولي، القاهرة 1991) ليقرأ تراث الآخر من منظور الأنا ردا على الإستشراق.

الفكر الإسلامي التقليدي لتناقضه الجذري معه في المنهج والرؤية والغايات كما هو الشأن لجميع كتاباته الأخرى، وصحيح كذلك أن الفكر الديني السائد لم يستسغ فكر حسن حنفي رغم أنه يطرح الكثير منه باعتباره أستاذ فلسفة في الجامعة المصرية، وصحيح أيضا أنه تعرض إلى هجمات في فترات مختلفة سواء عبر الصحافة أو في كتب خُصِّصت للتهجم على مشروعه، لكن إن كان ذلك صحيحا يبقى السؤال هو لماذا التكفير الآن وبهذه «الرسمية» والإصرار الشديدين؟

الجواب قد لا يبوح به أحد من جبهة علماء الأزهر، لأن الغايات سر وخافية إلى حين، لكن المتأمل في قضايا التكفير في مصر يدرك أن الجهاز الديني التقليدي يتوفر على قائمة طويلة عريضة من الذين سيكفرون، كلما تم تكفير واحد منهم كان المرور للذي يليه فبعد أن تم الاطمئنان على قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد وأقرت المحاكم بدرجاتها المختلفة «كُفْرَه» جاء الدور على من يليه ما دام فكر التكفير يكتسح مواقع هامة في مؤسسات رسمية حساسة.

ويزداد توقيت التكفير غرابة إذا علمنا أن "أبو زيد" ذكر في مقدمة كتابه «القول المفيد في قضية نصر حامد أبو زيد» أنه أثناء خلافه مع هيئة التدريس بالجامعة حول تقرير علمي رفعه وكان دافعا قويا من دوافع تكفيره وسّطت الهيئة حسن حنفي باعتباره أستاذ "أبو زيد" «للتفاوض» معه حول إزالة بعض الفقرات من التقرير حتى يصبح «مستساغا»، فكيف يصبح واسطة الأمس كافرا اليوم ولم يتغير في تفكيره ومواقفه شيء لأن كتبه المعتمدة في التقرير منها ما صدر منذ عقد من الزمن ومنها ما مر عليه عقدان؟ الجواب عن هذا السؤال لا تعرف سره إلا «جبهة العلماء»!!

إن ما أقدمت عليه لجنة التدريس في الجامعة المصرية بخصوص "أبو زيد" وما تقوم به الآن جبهة علماء الأزهر في حق حسن حنفي خطير للغاية وأوجه خطورته تكمن في الآتي:

1 - الجبهة تسهم في إحياء الفتن القديمة، فمحنة "أبو زيد" وحنفي هي إعادة لمحنة ابن حنبل والجعد بن درهم وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وعبد العزيز الثعالبي والطاهر الحداد وطه حسين وغيرهم ممن تعرضوا للتكفير والمطاردة، فكأن اللجنة والهيئة معا بصدد إعادة تركيب أسوأ صور التاريخ العربي الحديث والمعاصر والوسيط. والفتن هي كما كانت ولا تزال أبواب مفتوحة على الدماء والتقتيل والنار.

2 - إن الفكر الذي تكرسه جبهة علماء الأزهر بإصرارها على مثل تلك التقارير هو فكر يقوم على التخوين والتكفير وترصّد الخصوم الفكريين بدل الاعتناء بتطوير الفكر الديني وإبراز الصور الناصعة فيه. وهي بذلك تعطي مرتكزات نظرية جاهزة للتطرف الفكري في جميع مظاهره، كما تساهم من جهة ثانية في تلجيم الفكر لأن أي مفكر سيقرأ مستقبلا ألف حساب خوفا من التكفير والتنكيل به فيما بعد. وبذلك يتم القضاء على البحث العلمي الجريء والمستقل ويضيع الأمل في أن يكون المفكر طليعة مجتمعه ومرشده.

3 - الاحتماء بمؤسسات الدولة لتمرير الفتاوى والأحكام، فقد رفع تقرير هيئة علماء الأزهر حول حسن حنفي إلى مجلس الوزراء، بما يؤشر على مفارقة كبرى في السلطة في الوطن العربي، بين سعيها للظهور بمظهر السلطة المؤمنة بمبادئ الحكم العصري في قواعده ومؤسساته من جهة وبين احتمائها بفكر تقليدي يقوم على التكفير والإقصاء من جهة أخرى.

وبذلك تكون «الدولة الحديثة» في الوطن العربي عجزت عن أن تكون مصدرا للتنوير وحامية له فشجعت في كثير من الأمثلة الإقصاء الفكري لأنه مدخل ضروري للإقصاء السياسي الذي ترغب فيه.

4 - إن التكفير يتبعه دائما إجراء قمعي كالطرد من العمل (قطع الأرزاق)، أو التطليق من الزوجة (حالة أبو زيد)، أو الحكم بالإعدام تطبيقاً لحد المرتد عند أصحاب الفكر التكفيري، أو الاغتيال على قارعة الطرق الذي تتكفل به مجموعات تحركها أجهزة خفية، أو غيرها من الإجراءات، وبذلك نرسي مجتمعا يقوم على الخوف المستمر والفوضى. الخوف من مستقبل مجهول ومن فتوى قد تحطم كل ما بناه الإنسان، والفوضى باعتبار أن كل إنسان يمكنه أن يُقتل أو يعتدى عليه تطبيقا لفتوى مقدسة. وبذلك نعود بالمجتمعات خطوات إلى الوراء في مستوى التنظيم السياسي.

5 - إن لجنة الفتوى رغم أنها تُنصّب نفسها حامية للإسلام فهي تعطي صورة مشوهة عنه في العالم ليصبح عند المتربصين به دين تكفير وتقتيل متواصل.

لم يختلف المسلمون على مر قرون قدر اختلافهم في تفسير إسلامهم. فعلى الرغم من تبني الخطاب السائد لصيغة التوحيد إلا أنهم يختلفون فيما بينهم وينقسمون مللا ونحلا ويتصارعون بل يتقاتلون بما أضعف جاههم وأذهب ريحهم وجعلهم يعيشون أزمة متواصلة في مستوى الفهم والتعايش معا.

لذلك حرصنا عبر مختلف مضامين هذا الكتاب على تفكيك مختلف عناصر تلك الأزمة عبر منهجية ناظمة تقوم على إبراز مأزق فهم الإسلام في ديار الإسلام، هذا الفهم السائد الذي يرتكز أساسا على مفهوم الفرقة الناجية التي تبذل من الجهد في تدمير غيرها أكثر مما تبذله في تعقّل الاختلافات القائمة وتنمية مجتمعها.

واقع جعل المسلم المعاصر تائها ممزقا بين روح رسالته وعمق تدينه، وبين ظواهر الحياة العصرية الجديدة، ومما زاد ذلك الواقع تعقيدا بروز تيارات تكفيرية تعتمد قراءات قاتمة للنصّ الديني عرقلت نهضة المسلمين ونموّهم كما أعاقت تطوير الفكر الإسلامي لما تشيعه من الخوف من استعمال العقل وتبني نتائج الفكر الحرّ.

ومن هنا فإنّ من أوكد الأولويات للمهتمين بالشأن الإسلامي بكل جوانبه هو إبداع افكار وتأمّلات تجذب المسلم وتفتح له آفاق جديدة لا تناقض فيها بين إسلامه وعصره. غير أن تحقيق ذلك يحتاج الى مراجعات جذرية من الجميع سلطة ومجتمعا تجعل من الإسلام عنصرا أساسيا في تنمية المجتمعات وتطويرها.

لطفي حجّي

صحفي وكاتب تونسي متخرج من معهد الصحافة وعلوم الأخبار.

مؤلف كتاب « بورقيبة والإسلام : الزعامة والإمامة» صدر سنة 2004، وأعيد طبعه سنة 2013، كما ترجم الكتاب الى الفرنسية سنة 2011 .

شارك في مؤلف جماعي حول بورقيبة صدر باللغة الفرنسية بعنوان « بورقيبة البصمة والأثر» من إصدار جامعة آكس آن بروفنس بفرنسا سنة 2002.

ساهم في مؤلف جماعي حول مراجعات الإسلاميين في العالم العربي نشر سنة 2010 .

ساهم في دراسات وتقارير جماعية حول حريّة الإعلام في تونس وفي العالم العربي.

أحد مؤسسي هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات سنة 2005 التي اقامت أول منبر بتونس للحوار بين الإسلاميين والعلمانيين. وساهم في صياغة نصوصها المرجعية حول المساواة بين الجنسين ، وحريّة الضمير والمعتقد، والعلاقة بين الدين والدولة.

ISBN-978-9938-23-005-5

9 789938 230055

www.mediterraneanpub.com
www.tunisianbooks.com